

# أرنست كاسير في المعرفة التاريخية

الألف  
كتاب  
الشاف  
٢٦٥



ترجمة: د. أحمد حمدي محمود  
مراجعة: علي أدهم



الهيئة المصرية العامة للكتاب

اهداءات ١٩٩٨

مؤسسة الأهرام للنشر والتوزيع

القاهرة

في المعرفة التاريخية

## الألف كتاب الثاني

الإشراف العام

د سمير سرحان

رئيس مجلس الإدارة

رئيس التحرير

**أحمد صليحة**

سكرتير التحرير

عزت عبدالعزيز

الإخراج الفني

**محسنة عطية**

# في المعرفة التاريخية

تأليف  
أرنست كاستلنير

توضيحه  
أحمد حمدي محمود

مراجعة  
عيسى أدهم

الطبعة الثانية



المؤسسة المصرية العامة للكتاب

١٩٩٧

هذه ترجمة كاملة للجزء الثالث من كتاب :

THE PROBLEM OF KNOWLEDGE

BY

*Ernst Cassirer*

## فهرس

الموضوع	الصفحة
الفصل الأول :	
بزوغ النزعة التاريخية : هررد . . . . .	٧
الفصل الثاني :	
الرومانتيكية وبداية العلم النقدي للتاريخ	
نظرية الافكار التاريخية : نيبور ورائكه وهيبولت . . .	١٦
الفصل الثالث :	
الوضعية ومثلها الخاص بالمعرفة التاريخية : تين . . .	٣٣
الفصل الرابع :	
النظرية السياسية والدستورية كأساس للكتابة التاريخية:	
مومسن . . . . .	٤٦
الفصل الخامس :	
التاريخ السياسى وتاريخ الحضارة : بوركار . . . . .	٥٥
الفصل السادس :	
نظرية النماذج السيكلوجية فى التاريخ : لامبرخت . . . . .	٧١
الفصل السابع :	
تأثير تاريخ الدين على مثل المعرفة التاريخية :	
شتراوس ، رينان ، فيستل دى كولانج . . . . .	٨٥
الهوامش . . . . .	١١٩





## الفصل الأول

### بزوغ النزعة التاريخية : هردر

هناك اعتقاد شائع يتكرر دائما ، وهو أن القرن التاسع عشر لم يكن قرنا « تاريخيا » فحسب ، بل إن هذه السمة هي التي تميزه تمييزا تاما عن العصور السابقة كافة . ولو حظ أن ذلك هو سبب استحقاق هذا القرن للشهرة ، وإن كان الجميع لم يشتركوا في التهليل لها . فبنيذ نشر كتاب نيتشه « أفكار في غير أوانها » « Unzeitgemässen Betrachtugne » سنة ١٨٧٤ ، ازداد التساؤل الفلسفي حول قيمة النزعة التاريخية ، واتسم هذا التساؤل بسمة العنف ، كما أن مسألة غائدة التاريخ للحياة أو إساءته إليها قد نوقشت بطرق جد مختلفة .

وإنه من الخطأ الظن مع ذلك بأن هردر والرومانتيكين هم أول من اكتشف التفكير التاريخي بهذه الصورة ، وأنهم أول من قدر قيمته للمعرفة . فعصر الاستنارة الذي يعتبر عادة عصرا لا تاريخيا ، لم يكن فقط على دواية بهذه الطريقة في التفكير ، بل إنه قد استفاد منها باعتبارها إحدى الوسائل التي يمكن استخدامها لتحقيق أهدافه . وحقا ، يعتبر اكتشاف العالم التاريخي الذي تحقق في خطوات تقديمية بطيئة من بين أعظم إنجازات عصر الاستنارة ، الذي دفع للبحث في طائفة جديدة من المسائل التاريخية ، كما دفع أكثر من ذلك الى وضع المناهج المتبايزة للمعرفة التاريخية ، التي كان على العصور التالية فقط تنميتها . ونحن إذا تركنا جانبا ( جيا مياتيسا فيكيو ) الذي قام بوضع مثل أعلى تاريخي للمعرفة في مقابل المثل الأعلى الرياضي والعلمي لديكارت ، فإتبا بضادف طلائع للتفكير التاريخي الحديث متمثلة في مونتسكيو وفولتير وهيوم وجيبون وروبرتسون (١) !

ولذا فبما يتميز به القرن التاسع عشر ، ويعتبر من خصائصه ليس اكتشاف التفكير التاريخي ، كما هو كذلك ، بل هو الاتجاه الجديد الذي اتخذته . والحق أن انقلاباً ينعو الى المبهمة قد حدث . انه نوع من الثورة الكوبرنيكية ، التي أدت الى تقديم علم التاريخ في صورة جديدة . فكما أراد كانط أن يعد « كوبرنيك » الفلسفة ، كذلك يمكن أن يطلق على هررد لقب « كوبرنيك التاريخ » . ومؤلفات هررد باعتبارها مؤرخاً وفيلسوفاً للتاريخ مثار خلاف . ولذا فافتنا اذا حكمنا عليه اعتماداً على هاتين الصفتين فقط ، تعرض لخطر الاقلال من شأنه . فهو لم ينجح قط فيلسوفاً للتاريخ في اقامة نسق موجد ، كامل في ذاته ، وترددت طريقتة في التفكير بين قطبين متقابلين هما : الكائن (المتحقق) ، والمتسامى . فهو من ناحية قد رأى تفسير التاريخ اعتماداً على طبيعة الانسان وحدها ، وتصوره شيئاً يكشف فيه النقاب عن الانسانية ، غير أنه من ناحية أخرى قد رأى نفسه مرغماً على الاعتراف بتدبير الهى للتاريخ باعتبارها فعلاً من أفعال العناية الالهية . وكتاباتة في التاريخ الحق لا تتساوى في الأهمية ، وأفضل ما فيها هي لمحاته *aperçus* في مجال الشعر ، التي تعتبر ذات قيمة كبرى ، كما أنها من أهم كتابات هذا العصر . وإذا تكلمنا بصفة عامة ، قلنا : ان التاريخ السياسى كان خارج مجال اهتمامه ، وازداد عدم اقباله على التاريخ السياسى مع تقدمه في السن . ونحن اذا قسمنا أعماله وفقاً للمقاييس المعهودة ، كان من السهل علينا الاقلال من شأن دوره في التاريخ . وقد خص كتاب فيتر *Fueter* المشهور الذي يناقش تطور الكتابة التاريخية منذ بدء ظهور الكتابات الانسانية للايطاليين الى الآن « هررد » بقسط ضئيل من العناية (٢) . فلم يتعد نصيبه أكثر من أربع صفحات ، بينما أفاض الكتاب في الكلام عن آخرين لا يمكن مقارنتهم بهررد من ناحية الأهمية الفكرية .

وتتغير النظرة على الفور عندما ينظر الى هررد لا من وجهة نظر ما أنجزه في مجال التاريخ ، بل من ناحية ما كان يتوق الى تحقيقه ، وما كان يصبو اليه في التاريخ ، فإن فضله الجوهرى الذى لا يبارى ، يكمن فى طرافة مبتغاه وعظمته ، وأول انسان استطاع أن يفهمهما فهماً وانياً ، وأن يقدره هو جيته الذى لم تكن له صلة بالعالم التاريخى مماثلة لصلته الوثيقة بالعالم الطبيعى ، كما أنه لم يتمتع بقدرة استبصارية مباشرة خاصة بهذا العالم (٣) . فقد رأى جيته أن نموذجاً جديداً من التفكير في التاريخ وإدراكه قد بزغ ، وإمتلا من أجل ذلك حماسة صادقة ، وشعر بأن هذه الحماسة قد استولت عليه تماماً ، وكتب الى هررد فى مايو ١٧٧٥ يقول : « تلقيت كتبك ، وتمتعت بها ، والله يعلم كيف استطعت أن

تجعل الناس يشعرون بواقعية هذا العالم ! .. انه خليط يعج بالحياة ! ..  
ولذا فشكرا ، وشكرا مرة أخرى ، -واننى أشعر كذلك بماهية وجودك فى  
الشخصيات التى قدمتها فى المشاهد .. فلم تكن سبتارا فحسب تتحرك من  
ورائه الدمى .. بل كنت الأخ الأبدى ، والانسان ، والله ، والدودة ،  
والأحمق . وكانت طريقتك فى جمع الذهب التى لم تكن تعتمد على تنقيته  
من الأتربة العالقة به ، بل انها اعتمدت على بعث الحياة الى هذه الأتربة ،  
وتحويلها الى صورة كائنات حية - قريبة على الدوام الى قلبى . (٤) .

كانت هذه هى التجربة العظيمة التى شعر بها جيته من جراء قراءته  
لهردر . ونحن اليوم ما زلنا قادرين على الشعور بها بكل قوتها .  
فالتاريخ الذى لم يبد فى نظر جيته من قبل أكثر من قاذورات متراكمة ،  
أو مستودع للمهمات ، أو فى أفضل حالاته أفعال حاكم أو دولة ، قد  
أصبح حيا بفضل السحر الذى أسبغه عليه هرذر ، كما أنه لم يعد مجرد  
سلسلة من الأحداث ، بل أصبح دراما باطنية للعنصر الانسانى نفسه .

ومما لا شك فيه أن التاريخ لم يقنع قط حتى فى الماضى بتقديم المجرى  
الخارجى للأحداث سعيا وراء فهم صلاتها الخارجية ، فقد أراد جميع  
عظماء المؤرخين أمثال تكيوسيدس ، ومكيافلى شيئا آخر مختلفا أكثر من  
ذلك . لقد أرادوا جعل الناس الذين كانوا وراء جميع هذه الأحداث ،  
وقاموا بدفعها الى الأمام ، أرادوا جعلهم من صميم الواقع . وصور (دلتاي)  
نصويرا دقيقا كيف يصح اعتبار مكيافلى مؤرخا عظيما باعتباره فقط قد  
اهتدى الى نظرة جديدة عن الانسانية ، كما أنه استطاع نقلها الى العالم  
الحديث بأسره (٥) . ولكن الانسان الذى بدأ به مكيافلى كان الرجل العملى  
الذى تسيطر عليه أهداف معينة ، ويشرع فى تحقيقها بدقة وعناية ،  
ويختار الوسائل التى تساعد على تحقيق هذه الأهداف . أما هرذر فقد  
تصور التاريخ فى صورة جديدة حلت محل هذه النظرة العملية . فهو لم  
ينظر الى الانسان باعتباره كائنا تتحكم فيه النزعة العملية الخاصة بانجاز  
الأفعال ، بل كانسان ذى مشاعر ، كما أنه لم ينظر الى مجموع أفعاله ،  
بل نظر الى ديناميكية مشاعره . فان جميع الأفعال الانسانية سواء فى  
ميدان السياسة أو الفلسفة أو الدين أو الفن لا تمثل الا الجانب الخارجى  
من الانسان ، أما الحياة الباطنية فانها لا تظهر نفسها الا بعد النفاذ وراء  
هذه الأفعال لاختبار طبيعتها . وتبدو هذه الطبيعة فى صورة أكثر بدائية  
وأكثر مباشرة وأوضح فى المشاعر أكثر مما تبدو فى الأفكار والخطط .  
وبهذا الكلام اكتشف هرذر لأول مرة كلا من حقيقة الطبيعة والتاريخ :  
اليسنت ماهية الطبيعة كامنة فى قلوب الناس ؟

وترتب علي هذه النظرة تغير موضع بؤرة التاريخ . فالأحداث أصبحت هامة فقط بقدر استطاعتها الكشف عن الطبيعة الانسانية ، وإزالة الحجب عنها . كما أصبح كل ما حدث في الماضي رمزا ، فعن طريق الرمز وحده يمكن فهم طبيعة الإنسان والتعبير عنها ، وفي سنة ١٧٦٩ أى عندما كان هردر في سن مبكرة صاح قائلا : « أواه . . . أن أشق طريقى الى الأمام خلال هذا الطريق ، فيا لها من غاية ! . . . ويا له من مقابل ! . . . وأنا اذا استطعت أن أخاطب وأصبح فيلسوفا ، فإن كتابى عن الروح الانسانية سيأتى حافلا بالمشاهدات والتجارب . وكم أتوق الى أن أكتبه كإنسان ، وللإنسانية ! . . . ان كتابى سيعلم وسيهذب ! . . . انه سيكون منطقا حيا ، وعلم جبال ، وتاريخا ، وفنا ! سيقدم فنا رفيعا راقيا ! وسوف يستخلص علما من كل ملكة من ملكات العقل ، ويصنع من كل هذه الأشياء تاريخا عاما للمعرفة والعلم ، وتاريخا عاما للروح الانسانية . . . من خلال العصور وخلال جميع الشعوب ! . . . فيا له من كتاب ! » (٦) .

وفي كتاب هردر الكثير من الأشياء التى لم تكتمل، أى التى بدأت ولم تتم ، أو التى لم تصادف نجاحا ، ولكنه وفقى فى هذا الكتاب فى تحقيق الهدف الذى رسمه لنفسه فى سن الخامسة والعشرين ، واستطاع ادراك النجاح ادراكا جزئيا . فهو لم يتمكن من اكتشاف علم التاريخ ، ولكنه كما يقول « جيته » استطاع أن يجعل هذا العلم شيئا حيا . فقد نفخ فيه روحا جديدة ، كما وهبه حياة أخرى .

وكان من المحتم وفقا لذلك أن تتغير جميع معايير الحياة التاريخية للإنسان ، ولم يكن هردر قد نبذ هذه المعايير ، اذ لم تكن النزعة التاريخية التى دافع عنها تمثل مذهبا نسبيا يرفض كل القيم والقيود . كانت هذه النسبية تتعارض مع مثله الأعلى ، أى المثل الخاص بالإنسانية ، الذى ظل عنده مبدأ رابطا عاما وكليا ، وبدونه يصبح التاريخ بلا وحدة أو معنى . فالشعوب المختلفة كلها ، وشتى العصور ، أعضاء وأجزاء فى مجموعات أكبر ، انها لا تزيد عن مجرد لحظات فى تطور العنصر الإنسانى نحو هدفه الأعلى . هذا الهدف لم يكن بالهدف البعيد بعدا لا نهائيا ، الذى لا فصل اليه أبدا ، أو لا يمكن الوصول اليه ، انه موجود هنا بالفعل فى كل لحظة ، عندما تشرق أية روحانية حقة ، أو حياة انسانية كاملة . ان كل لحظة من اللحظات تمر منفردة ، غير أن كل واحدة منها لا تعتبر مجرد مسلك للآخرى ، أو وسيلة لها . فلكل محتواها الفريد ومعناها الجوهرى وقيمتها التى لا تضاهى . من هذا يتضح أن هردر لم ينكر بتاتا المعايير فى كل

صورها ، وإن كان قد رفض أى معيار يجعل أى شعب أو أى عصر مقدسا ونموذجا للآخرين . وفي هذه المسألة استطاع أن يذهب أبعد من رأي فنكلمان Winckelmann ، فبالرغم من نظرتة إلى الهيلينية كشيء أبدي لا يمكن أن ينسى ، فإنه لم يخصصها بأية قيمة مطلقة . ففي التاريخ لا شيء يمكن أن يعتبر وسيلة فقط ، أو ذا قيمة نفعية محضة أو يخلو من قيمة في ذاته . ويقول في هذا الشأن : « لا أستطيع أن أقنع نفسي أن هناك في مملكة الله شيئا يعتبر وسيلة محضة ، فكل شيء وسيلة وغاية في نفس الوقت » (٧) . ولذا علينا ألا نسأل : ما فائدة هذا الكائن في التاريخ ؟ إن كل كائن موجود لذاته ، وهذه هي قيمته للكل ، فلا يمكن النظر إلى أى عضو في أية منظمة أو هيئة بغير نظر إلى الآخرين ، كما أن أحدا لا يوجد لصالح آخر فحسب ، وكما يقول هرذر : « إن نهضة مصر لم تكن مستطاعة بغير الشرق ، واعتمدت اليونان على مصر في نهضتها . وتسلمت روما ذروة مجدها على ظهر العالم بأسره وهو تقدم حقيقى وتطور متصل . فالعالم مسرح يبين دور الله في رعاية الإنسان على الأرض . وكل شيء يجبري في هذا المسرح لغاية ما ، بالرغم من أننا لن نستطيع أبدا أن نرى الغاية النهائية . إنه مسرح تظهر فيه العناية الالهية فقط من خلال ثغرات وأجزاء متناثرة من المشاهد الفردية » (٨) .

إلا أن أى جزء من هذه الأجزاء لا يعتبر مجرد جزء فحسب ، فمعنى الكل يحيا في كل جزء من الأجزاء . وهذا المعنى لا يمكن أن يبدو إلا في جميع الظواهر مجتمعة . ولا تبدو هذه الظواهر إلا في صورة تعاقب فقط ، فلا يمكن أن ترى كلها مجتمعة . إن العبارة القبائلة « موت ونصير » تكشف لأول مرة المضمون الحقيقى للتاريخ ، فأهمية هذه الجزئيات الحقيقية قد أصبحت واضحة فقط في هذا التجزئ وفي فنائها الظاهرى . والذى يرى في التاريخ ليس مجرد المجرى الخارجى للأحداث ، بل يسعى بدلا من ذلك لرؤية روحه ، هو وجده الذى يستطيع أن يكتشف الروح الكامنة وراء أحجبتها وأقنعتها . إنه يستطيع أن يكتشفها في الألغاز الأولمبية عند اليونانيين ، وكذلك في الصور البسيطة للنظام الأبوى ، وعند التجار الفينيقيين ، وكذلك عند الرومان المجبيين للحرب . ولكن الأشياء سواء أكانت أكاليل غار ، أم مشاهد جماعات مقدسة ، في سفن التجار ، أو أعلام المأسورين ، لا يمكن أن تدل على شيء إلا في قلوب الذين اشتبهوها ، وسعوا لأدراكها ، وحققوا آمالهم ، ولم يطلبوا شيئا سواها . فلكل شعب مركز إشعاع لسعادته في باطنه وحده ، كما أن لكل كوكب مركز ثقله (٩) .

« أليس الخير موزعا على العالم بأسره ؟ وذلك حتى لا يستأثر عنصر انساني أو بقعة واحدة من الأرض بكل شيء » . لقد قسم الخير ، وتحول الى ألوف من الأشكال ، وتوزع في جميع بقاع العالم ، وفي كل عصر من عصور الزمان . انه «بروتايوس» الخالد ! (\*) . ومع هذا فما زالت تلوح في الأفق خطط جديدة للتقدم - هذه هي رسالتى الفكرية العظمى « (١٠) » . بهذه الكلمات اهتدى هردر الى نقطة تحول هامة . فمنها تبدأ النظرة الحديثة الى طبيعة التاريخ وقيمه ، وجرت العادة أن نعتبر الرومانتيكية بداية هذه النظرة ، وأن نرضى لهردر بدور المهد للرومانتيكية ونبيها . ولكن هذا الرأي لا يعتمد على أساس . وحقيقى أن الرومانتيكية كانت أكثر فهما للمادة التاريخية من هردر ، ونتيجة لذلك استطاعت أن ترى التفاصيل بوضوح أكثر ، إلا أنه فيما يختص بالنواحي الفلسفية والتاريخية ، فإن النقلة من هردر الى الرومانتيكية تعتبر نكوصا أكثر منها تقدما . فلم تتكرر ثانية نظرتة العالمية الرائعة للتاريخ ، كما أن الرومانتيكية التي بدأت أول الأمر حركة أدبية ، ونمت بعد ذلك وأصبحت حركة دينية ، قد وقعت في صورتها الدينية في حبال المذهب المطلق الذي حاربه هردر ، وكان بنيتة ازالة أسسه . ولم تكتف الرومانتيكية بالاشادة بالأحوال في العصور الوسطى المسيحية ، بل انها اعتبرت هذه الأحوال جنة الانسانية المفقودة ، التي تحن اليها ، وتسعى للعودة اليها . بهذا المعنى تكون « العالمية » مرتبطة بالدين . أما في حالة اللاهوتى الحر هردر ، فإن « العالمية » كانت أعظم حرية وأقل التزاما فهي قد تحررت حتى من المسيحية ذاتها . وبالطبع لم يعجب هردر بجميع العصور بقدر واحد ، فقد كانت له ميوله الواضحة ، ولكنه كان نادرا ما يطلق لأحكامه العنان ، بل يحاول السيطرة عليها عن طريق النقد . وعندما كان يعجز عن الاعجاب ، كان يحاول أن يكون عادلا ، وقد بدت له العصور الوسطى في أحداثه كعصر « بربرية قوطية » متمشية مع انحرافات الذوق الكهنوتى والقوطى . وحتى في كتابه « من فلسفة التاريخ الى الحضارة الانسانية » *Auch eine Philosophie der Geschichte Zur Bildungden Menschheit* الذى نشر فى ١٧٤٤ ، فانه لم يعدل عن هذا الرأي عدولا له أهميته ، وإن كان فى هذا الكتاب لم يستطع انكار ضرورة النظر نظرة عادلة منصفة الى هذه البربرية بكل آثارها فى الحياة والفكر والمعتقدات . وفى هذا يقول : « ان روح العصر منسوجة ومتصلة بجميع الخصائص المتنوعة : كالشجاعة والزهد والمخاطرة والشهامة

(\*) بروتايوس Proteus اله بصرى كان يستطيع أن يغير شكله ولما لازادته .



والطغيان والعظمة . انها تمزج جميع هذه الخصائص فى الكل ، الذى يبدو الآن كطيف ، أو كفترة انتقال رومانتيكية حافلة بالمخاطر بين عصر روما وعصرنا الحالى . وان كانت قد بدت فى وقت ما طبيعة كما بدت فى وقت ما واقعا (١١) .

وأكثر من ذلك اثاره للانتباه - وان بدا للوهلة الأولى محيرا ومتناقضا - اتجاه هررد نحو عصر الاستنارة . فقد بدا خصما عنيفا لزهو هذا العصر بالعقل ، أى بالوعى الذى يجعلنا نشعر بأننا قد أصبحنا على علو شاهق يحملنا على ازدهار العصور الماضية . وهاجم القرن الثامن عشر لأنه قد طبع على جبينه كلمة « فلسفة » وعزل نفسه عن كل نظرة حية للأحوال الانسانية والروحية الخاصة بالعصور الأولى ، وشوه كل تقدير لها . ولكن بغض النظر عن عدائه العنيف ، فانه كان أميناً ومحايداً الى درجة ساعدته على انصاف الاستنارة فى مجالها . فهى تعنى عنده الكثير مادامت تتصف بالحكمة الكافية التى لا تجعلها تدعى أنها كل شئ . وقد اختلف فى هذه المسألة عن روسو ، الذى كان مدينا له بفضل كبير ، وكان له عظيم الأثر على نشأته . ولذا فان تسمية هررد « بروسو الألمان » (١٢) تستند الى أساس سليم .

أى روسو الذى لن يستطيع العالم فهمه أبدا .  
ان ميزان الانسانية العظيم لا يخطئ فى يدك .  
أنت تزن كل ما هو دقيق ، وان كان الآخرون لا يرضون بأوزانك .  
أنت تزن التاج الذهبى وأكاليل الغار البراقة .  
أنت تزنها ، انها أثربة ! .. انظر الى الآلهة انهم ينحنون اليك .  
أنت حكيم زماننا ، وأنت منقذ شرفنا (١٣) .

هكذا كتب هررد فى احدى قصائده شبابه (١٤) ، ولكنه لم يشعر بحالة الرغبة الى العودة الى الطبيعة الا فى مستهل حياته فقط ، فقد استطاع بعد ذلك التغلب على التشاؤم التاريخى والفلسفى الخاص بهذه السنين ، وحل مكان الانكار أكثر التأكيدات رسوخا . ولنتأمل قوله : « فى كل عصر يسعى العنصر الانسانى نحو السعادة ، ولكن بطريقة مختلفة » ونحن الآن فى زماننا نتردى فى هوة المبالغة ، عندها نثنى مثل روسو على العصور التى لم يعد لها وجود ، والتى لم يكن لها وجود . فانهضوا ، وأثنوا على فضائل عصركم » (١٥) .

هذا الهدف الذى رسمه هررد لنفسه فى شبابه المبكر ، وفى أيام إنتاجه المتدفق ، قد استطاع أن يحققه فى حياته . وان كان هذا

التحقق قد تم في صور متناثرة في عدة نواح . فقد تسنى له أن يصبح  
« رسول فضائل عصره » ليس بأي معنى أخلاقي أو ديني ، بل بمعنى  
فكري محض . فقد أرشد عصره الى بعض قواه الأصلية ذات الأثر العميق ،  
والتي كانت الى هذا العهد في سبات عميق . وعندما فعل ذلك فإنه أصبح  
مرشدا للمستقبل كذلك ، وكان على الفكر التاريخي والكتابة التاريخية  
التي أعقبت ذلك أن تختار في الغالب وسائل أخرى ، وأن تخضع لميول  
مختلفة تماما عن ميوله ، غير أنه حيثما يصادفنا فهم حي وتفسير روحي  
للتاريخ ، فمن الضروري أن نرجع ذلك الى هررد .

ولأول وهلة يبدو وكأنه لا يمكن أن يوجد تعارض خاد مثل الذي بين  
طريقتي هررد الذاتية في النظر الى التاريخ وبين موضوعية « رانكه » .  
الصاومة . فقد كان هدف « رانكه » الوحيد هو أن يبين « كيف حدث  
التاريخ بالفعل » ، وكأنه يفضل « معنوية نفسه كذلك » ، حتى يجعل صوت  
الأحداث التاريخية والقوى الجبارة للعصور وحدها مسموعا . وكان مثل  
هذا المسلك غير ممكن لهررد ، لأن منهجه كان بحاجة الى فهم تعاطفي  
للحياة الباطنية للآخرين . ولم يستلزم هذا الاستبصار التعاطفي منحور  
النفس ، بل حشد قواها وتوسيع مداها . وهررد لا يمكنه أبدا أن يمحو  
ذاته ولا يمكنه أبدا أن ينكرها . لقد كان مثل فاوست ، ينبغي تضخيم  
ذاته حتى تضم الكون ، وذلك لكي يستمع نفسه بكل ما يخص عالم  
الإنسان بأسره . وبخلاف هذا الاختلاف في الشخصية والميول الرئيسية ،  
فإن هررد مع ذلك قد أثر في رانكه أقوى تأثير ( ١٦ ) . فإن ملاحظة رانكه  
الشهيرة الخاصة بأن كل عصر يتبع « الله مباشرة » ، وأن قيمته لا تعتمد  
على ما قام بتحقيقه ، بل على « وجوده وعلى ذاتيته » ، تكرر بوضوح ، وفي  
صورة خصبة الاعتقاد الأساسي الذي دافع عنه هررد في مؤلفه الأول  
الكبير عن فلسفة التاريخ ( من فلسفة التاريخ الى الحضارة الانسانية )  
Auch-eine Philosophie der Geschichte Zur Bildung der Mensch-  
heit .

وقد تشبث رانكه تشبثا قويا بكلهات هررد عندما كتب أن جميع  
الأجيال تتساوى في مكانتها عند الله ، وأن المؤرخ مطالب بأن يرى  
الأشياء بهذه الطريقة .

ولذا ، فليس هناك توقف في الاستمرار بين القرنين الثامن عشر  
والتاسع عشر ، أي بين الاستنارة والرومانتيكية ، بل هناك فقط اتجاه  
تقدمي يؤدي من « لينتزر » و « شافنبري » الى « هررد » ومنه الى  
« رانكه » .



وقد ذكر « فريدريش ماينكه » في محاضراته لتخليد ذكرى رانكه ، أن أحدا لن ينال كثيرا من قدر رانكه ، اذ قال : ان المبادئ التى جعلت كتابته التاريخية حية ومثمرة وهى : الشعور بالفرد ، وبالقوى الباطنية التى تشكل الأشياء ، وبتطورها الفردى الخاص بها ، وبالأسس العامة للحياة التى تجمع بين كل هذه العناصر – هذه المبادئ قد تمت بفضل جميع المحاولات التى قام بها العقل الألمانى خلال القرن الثامن عشر . وقد عاونت أوروبا بأكملها فى قيام هذه المبادئ . فأعان « شافيتسبرى » الحركة الألمانية عونا فكريا قيما بفضل نظريته عن الصورة الباطنية، كما أن ليبنتز فى نفس الوقت فى ألمانيا قد استطاع – بواسطة نظريته عن « الموناد » وبفضل عبارته « التعاطف العالمى » – اشعال النار ، التى اتقدت بعد ذلك عند الشاب هرذر ، واندلعت فى النهاية عندما استخدم عبارة ليبنتز ، واكتشف فردية الأمم الممتدة الجذور فى أرض الحياة بأكملها التى تخص الجميع ، وتنتسب الأمم كلها إليها انتسابا الهيا (١٧) .

## الفصل الثانى

### الرومانتيكية وبداية العلم النقدى للتاريخ نظرية الأفكار التاريخية : نيبور ورانكه وهمبولت

لا يمكن انكار دور الرومانتيكية فى جعل التفكير التاريخى مثمرا الى درجة غير عادية . ويعتبر ما تحقق فى هذا الشأن من أهم النتائج الفكرية التى حققتها الرومانتيكية . ولكن ليس من السهل تحديد الدور الذى كان لها فى هذا السبيل . فالآراء الخاصة بالأهمية الفعلية لتأثيرها تتضارب تضاربا كبيرا . وحتى فى الوقت الحاضر ، ما زال هناك تعارض من عدة نواح بين الآراء والأحكام الخاصة بقيمتها . ولذا فاننا نجد مقالين فى كتاب عن تاريخ العصور الوسطى والعصور الحديثة ينتهيان الى نتائج متعارضة تماما . المقال الأول كتبه « فون بيلوف » (١) ، وهو دفاع مطلق عن الكتابة الرومانتيكية ، وهو بحق مناصرة تامة لها ، فقد نسب اليها ~~كل ما كتب~~ فى القرن التاسع عشر ، وحسب من نتائجها الروحية . وكلما ابتعد التاريخ عن اتباع آراء الرومانتيكية الرئيسية ، اعتبر أنه قد أصبح معرضا لخطر الانحراف الى أى طريق غير مألوف كالمادية مثلا ، أو وجهة النظر الاجتماعية ، أو التفسير الوضعى كما ظهر فى فرنسا تحت تأثير « كونت » . ولذا أصبح من الواجب أن تكون صيحة المعركة للكتابة التاريخية الحديثة « عودوا الى الرومانتيكية » ، وقد دافع « فون بيلوف » عن هذا الموقف بتبصر عظيم ووضوح ، وبأقصى قدر من التعصب فى الوقت نفسه . أما المقال الآخر فهو لـ « فيتر » الذى قدم صورة مختلفة تماما ، أنكر فيها انكارا مطلقا أية قدرة للرومانتيكية على بلوغ المعرفة التاريخية الموضوعية . فقد حاول أن يثبت أن الرومانتيكية قد طرقت عالم التاريخ وفى جعبتها أفكار محددة قد سبق تصورهما . ولهذا السبب لم تستطع قط أن تحقق أى فهم غير متحيز للأحداث . وأعمت نظريات « الروح القومية » و « التطور العضوى » ، والاسراف فى تقدير « غير المعلوم » الذى

اعتبر في مرتبة أعلى بكثير من « المعلوم » - كل المتسكين بهذه النظرة من البداية ، وجعلتهم لا يدركون النواحي الهامة في الأعمال التاريخية . فلم تنكشف لهم قط العوامل المتنوعة والمتعددة الجوانب التي تقرر التاريخ ، ولم تتسق مع الكتابة التاريخية نظريتهم الدجمائية التصور التي تتمتع على عاتقها من فروض الرومانتيكية غير المبرهنة وتعميماتها غير الناضجة ، وذلك لأنها قد تمت على يد أناس لم تكن لديهم سوى دراية ضئيلة بالتاريخ ، فأصبح الرأى التاريخي السياسي الرومانتيكى بغير فائدة على الإطلاق .

فما الذى نستطيع أن نستنتجه من هذا الاختلاف البين فى الرأى بين اثنين من الباحثين مثل « بيلوف » و « فيتر » اللذين كانا يعرفان تطور الفكر التاريخي الحديث معرفة تامة ، وتنبهاه فى جميع مراحلها الواضحة ؛ يتضح على الفور أنه لا يمكن قبول رأى فيتر بمجرد ترك المجال الضيق للكتابة التاريخية والنظر الى تطور العلوم الانسانية - *Geisteswissenschaften* - *chaften* فى القرن التاسع عشر ، فقد أظهر الاتجاه الذى تم هناك بوضوح تأثير الأفكار الرومانتيكية الدائم بل والحاسم فى كل مجال . فقد أثرت هذه الأفكار تأثيرا واضحا على ما قسام به « شليجل » ، *A. W. Schlegel* فى تاريخ عالم الأدب ، وما حققه الأخوان « ياكوب وفيلهلم جريم » فى عالم اللغة الألمانية ، وما أنجزه زافيني *Savigny* فى تاريخ القانون . وربما يكمن فى هذه الآثار أهم ما حققته الرومانتيكية وأخلده . ولو لم يكن لديها أى شئ سوى الشعور بما هو معجز وخارق للمادة ، والاهتمام بالماضى والملغز مما كان موضع فخرها ، ويمتبره أنصارها من الكتاب عادة أفضل خصائصها وأكثرها جوهرية - لما أمكنها الثبات طويلا فى العالم الثقافى . ويرجع ثباتها فى كل من الأدب والتاريخ الفكرى العام الى أنها كانت كذلك بحثا فى المعرفة ، وأنها قدمت أداة خاصة بها ، هى أداة النقد التاريخي الحديث . فى هذا السبيل عملت الرومانتيكية جنبا الى جنب بجوار أفكار الاستنارة المحترقة احتقارا جما . من هذا يتضح وجود طريق مباشر ومستمر ومتصل بين القرنين الثامن عشر والتاسع عشر . فهناك صلة بين بايلى *Bayle* وفولتير من القرن الثامن عشر ، ونيبور ورائكه من القرن التاسع عشر . ويتحتم علينا أن نشيد بمزايا الرومانتيكية الباقية . فقد ظلت آثارها يابسة فى عالم علم الحضارة ، حتى بعد أن خبا بريقها الشعاعى ، وذبلت « زهرة الرومانتيكية الزرقاء » . وقد تبدو هذه الاشادة متناقضة مع النظرة التقليدية التى ينظر بها الى الرومانتيكية : فإى نهضة وازدهار يمكن أن تتوقع من رؤية

الى العالم Weltanschauung تبحث في الأماكن المظلمة بدلا من المضيئة  
وتشعر بالرضى عند قيامها بذلك ؟ • وما الذي يتوقعه التاريخ من مزاج  
يرقع من شأن الأسطورة ويمجدها ، ويحاول التشبث بالنظرة الخرافية  
والدينية الى الأشياء ؟ • رغما عن هذا ، فقد أقامت أفضل العقول في  
العصر الرومانتيكي حدا فاصلا بين العلم والأسطورة • ولذا فمن يقرأ  
تعقيب أوجوست فيلهيلم شليجل على « أغان المانيّة قديمة » للأخوين  
ياكوب وفيلهيلم جريم سيظن أن الذي كتب هذا التعقيب هو أحد طلائع  
الرومانتيكية • لأن المقال يفرق تفرقة قاطعة بين المصادر التاريخية من  
ناحية ، والمصادر الخرافية والشاعرية ، أو الأسطورية من ناحية أخرى •  
فكل التاريخ الموثوق به ، وفقا لرأى شليجل يعتمد على مثل هذه التفرقة •  
وقد وجه شليجل اللوم الى الأخوين لأنهما فشلا في أحوال كثيرة في فصل  
الخرافة فصلا كافيا عن التاريخ الحق ، ولأنهما أسبغا على الخرافة شرفا ،  
يعنى الاعتراف به الشك في أكثر معارفنا دقة ورسوخا •

ويقول شليجل : « ان جميع الخقائق التاريخية تتضمن السؤال  
البسيط: الخاص بهل حدث شيء معين بالفعل أو لم يحدث ، وهل اتبع  
هذا الشيء الوسيلة التي ذكرت ، أو أنه قد تم باتباع وسيلة أخرى •  
ولا يمكن أن تكون الروايات المتناقضة حقيقة معا في نفس الوقت •  
ويساء الى الخرافة ذاتها بتحميل مقصودها جميع الأشياء الزائفة غير  
المعقولة أو الحمقاء التي يذكرها الراوى • فليس لكل الأفكار الخاطئة  
أصل • فهناك أوهام غير مستلهمة تماما ، وأكاذيب غير شاعرية • غير  
أن الأخوين جريم يتحدثان حتى في القصص وحكايات الأطفال عن الروح  
القديمة للخرافة وعن التقاليد الأكثر تأخرا ، أو عن الأسطورة ، وعن  
الطبيعة الأسطورية للكل » •

وقد طالب شليجل بالاضافة الى هذا النقد بصفة خاصة بأساس  
لغوى أكيد لبحث السجلات الأدبية • ويقول في هذا الشأن : لا يمكن  
تكرار القول على الدوام بأن نجاح البحث في العصور القديمة للغة العامية  
يتسنى فقط اعتمادا على النقد والتفسير • فكيف يتيسر ذلك بغير معرفة  
دقيقة بالنحو ؟ • وقد بين أن ما قام به الأجانب حتى ذلك الوقت من  
أجل القواعد الألمانية ، كان أكثر بكثير مما أنجزه الباحثون الألمان (٣) •  
ويبدو أن هذا هو ما ألهم ياكوب جريم لكتابة كتابه عن النحو الألماني •  
وربما كان لمقال شليجل فضل حثه على القيام بمهمته الحققة الخاصة  
بدراسة اللغويات التاريخية (٤) •

وتأثير النزعة الرئيسية للرومانتيكية على نيبور أكثر جسارة بالملاحظة . وقد أشعرته الرومانتيكية بالسمة المتميزة للتفكير الأسطوري وأهميتها ، ولكنها دفعتة الى وضع حد قاطع بين الفكرين الأسطوري والتاريخي الحق . وأكثر من ذلك أنه أدرك وجود اختلاف رئيسي بين المصادر المختلفة للمعرفة التاريخية ، كما أدرك أنه لا يمكن الاهتمام الى وجهة نظر مدعمة تدعيها تاما الا اذا وضع هذا الاختلاف على الدوام نصب العين . وقد استطاع نيبور أن يفصل الأساطير فصلا واضحا ودقيقا عن الواقع التاريخي ، لأنه فهم الأساطير فهما عميقا . ولذا يعتبر فهمه الواضح للشعر والدين - الذي يرجع الفضل فيه الى الرومانتيكية - هو نقطة انطلاقه التي انطلق منها لاكتشاف صورة جديدة للتفسير التاريخي . وكان يؤمن بأن أية ملحمة رومانية ظهرت في بداية عهد الرومان تفوق في روعة خيالها وعمقها أي شيء كتبه روما في عهدها المتأخر (٥) . ولكنه رأى التاريخ الفعلي لروما من ناحية أخرى ، فهو لم يرض عن الخلاص من التقاليد الخرافية الرومانية جملة واحدة ، بل أراد أن يضع مكانها شيئا انشائيا وإيجابيا . فقد أراد توضيح تاريخ الشريعة الرومانية بدلا من الاكتفاء بذكر أحداث التاريخ الرومانية المحققة تحقيقا جزافيا مشكوكا فيه . وتصور تاريخ روما مكونا بصفة رئيسية من نضال دستوري كبير بين الأشراف والعوام . وهو النضال الذي تمتد جذوره الى الخلافات بين الغزاة والمنهزمين . ونظر أول الأمر الى المشكلات الاجتماعية والسياسية ، والروابط التي تربط النظام الروماني بنظام (٦) توزيع ممتلكات الأرض . وبهذه الوسيلة ، ميز المظاهر من الواقع وتحررت ماهية الأحداث التاريخية من أحجية الرموز الغيبية والشعرية ، التي أحاطت بها ، وأخفت معالمها أثناء انتقالها عبر العصور . ولم يكن عبثا ، أنه أثناء تلقيه العلم ، كان يميل الى الفلسفة النقدية (٧) ، التي ألهمت مؤلفاته حتى بعد أن هجر الفلسفة المجردة وميتافيزيقية التاريخ ، وانقطع انقطاعا تاما الى البحث التاريخي .

هناك فقرة ذات ملامح مميزة وملحوظة عند نيبور ، وهي تعبر تعبيرا نصويريا عن هذا المثل الحديث الظهور الخاص بالمعرفة . فقد شبه نيبور المؤرخ برجل في حجرة مظلمة ، اعتادت عيناه تدريجيا على الظلام ، وأصبح بإمكانه ادراك أشياء لا يستطيع من دخل هذه الحجرة في التو أن يراها ، وربما صرح لذلك بأنها غير مرئية (٨) ، ولا يخامرني شك في أن نيبور عندما كتب هذه العبارات كان يفكر في تشبيه أفلاطون الرمزي للكهف ، وأن كان قد جعل له معنى مغايرا تماما . فقد كان أفلاطون مقتنعا بأن من ترك الكهف ، ورأى نور النهار ، ولم يعد مرغما على رؤية أشباح صرفة ، بل

يستطيع الاهتداء الى المعرفة الحقة - أى الهندسة ومعرفة الأبدى - لن يعود الا مرغما فقط الى رؤية الأشباح ، وسيرى أنه من العبث مناقشة رفاقه فى الأنواع المختلفة للظلال ومعناها . ولكن نيبور أراد ان يطلق العنان لهذه الرغبة الخاصة بتفسير مثل هذه الأشياء ، كما أراد تنميتها وتهذيبها الى أقصى حد . وقد أشار مرة الى أن عمل المؤرخ « يتم فى الحفاء » . فعلى أى شىء يعتمد هذا الاختلاف فى طريقة التفكير بين أفلاطون ونيبور ؟ واضح أن موضوع المعرفة عند نيبور كان مختلفا عن موضوع المعرفة عند أفلاطون . وفى الوقت الذى اقتصر فيه أفلاطون على « الوجود الخالص » كموضوع للمعرفة ، وأكد فيه أن كل معرفة لا تتجه نحو هذا « الوجود الأبدى » خاطئة ، كان نيبور موقنا بأن معرفة الصيرورة ليست مستطاعة فحسب ، بل انها الصورة الوحيدة للمعرفة الانسانية اللازمة لوجود حى ومتقدم . ولذا فعلى الانسان أن يرعى هذه الملكات التى تجعل واقعية هذا التقدم واضحة أمامه ، وعليه أن يكون قادرا على اكتشاف الصورة المحددة فى السحر وفى الغسق . ومن المؤكد أنه لا حق لمن عجز عن القيام بذلك فى أن يكون مؤرخا .

فالمؤرخ بخلاف المنطقى لا يستطيع أن يترك عالم الظواهر من ورائه . انه فى هذا العالم دائما محاط بالمظاهر ، ومهمته هى أن يعلو عليها ، وأن يكون قادرا على فهمها ، وذلك بوضع مناهج دقيقة لفصل الظواهر الفعلية من الخداع والأوهام ، أثناء اكتشاف طريقه خلال عالم الخرافة والتقاليد الخرافية . والذى أراد نيبور أن يحققه هو أن تنبعث من جديد صورة للوجود الذى طمسته أنقاض الماضى ، وأن نستطيع استخلاص الحقائق فى الحديث أو القديم - أى أن نميز بين الرواية المأثورة وما له « بريق بلاغى » (٩) ، ولم يشك قط فى أن الذى يستطيع القيام بهذه المهمة هو المنطق التاريخى . وبهذا أمكن التغلب من ناحية المبدأ على « اللاعقلية » التى تدعو لها الرومانتيكية عادة . انها لم تكن أكثر من ضيعة معركة أو عبارة جوفاء موجهة الى اعتداد العقل بنفسه فى عصر الاستنارة . ولكن لا يمكن أن ينجم عنها أية نتيجة علمية فعالة جديدة . فلن يتحقق أى تقدم الا اذا تحررت قوى جديدة للعقل ، وأفسح الولع بالماضى والاستغراق الحسى فيه الطريق أمام نقد تاريخى واع يوثق به .

كان هذا هو العمل العظيم الذى حققه رائكه ، الذى كان تلميذا لنيبور . فان نيبور هو الذى قدمه الى التاريخ . وتسنى لرائكه أن يدرك بوضوح من خلال المثل الذى قدمه استاذة - كما أوضح فيما بعد - أنه لا يزال من المستطاع تقديم كتابة تاريخية عظيمة فى العصر الحديث .

ومن الممكن تحديد مرحلة تطوره التي استطاع فيها التغلب على حساسيته الرومانتيكية ، والتي وضع فيها مثلاً جديداً للمعرفة الإيجابية ، بكل دقة . فقد قرأ عن لويس الحادى عشر وشارل الشجاع فى رواية ( سكوت ) Quentin Durward وقرأ بعد ذلك قراءة مستفيضة عن الصراع بينهما فى المؤلف التاريخى الذى كتبه Philippe de Commine . وكتب رانكه الى أخيه أنه وجد أن هذا المؤلف التاريخى أفضل من القصة ، وأكثر طرافة منها . وصمم من فوره على استبعاد كل الاختلاقات والخيالات من مؤلفاته ، وعلى التزام الحقيقة التزاماً كلياً . وقام رانكه بتفسير ما شعر به نيبور تفسيراً قوياً بأن ذكر أنه عندما يلقى المؤلف بقلمه عند انتهائه من الكتابة ، فعليه أن يكون قادراً على أن يشهد أمام الله بأنه لم يكتب إلا ما كان حقيقياً ، أى أفضل ما يمكن كتابته اعتماداً على معرفته ، وبعد أكثر الأبحاث اختصاراً (١٠) .

وأما أن هذا كان شيئاً جديداً لدى كثيرين من مثلى التساريخ الرومانتيكى ، فواضح من الاستقبال الذى قابل به مؤرخ مثل « هينريك ليو » مؤلفات رانكه الأولى . فعندما نشر رانكه مؤلفه الرئيسى الذى انتقد فيه انتقاداً لاذعاً « جويكشاردينى » صرح « ليو » بأن مثل هذا النقد غير مجد ، وأن كتاب «جويكشاردينى» سيحتفظ بأهميته أمداً طويلاً ، بعد أن يختفى رانكه فى زوايا النسيان الذى يستحقه بجدارة . ومن المؤكد أن ( ليو ) قد أراد ألا يفسد نقد رانكه المتعة الجمالية (الاستطيقية) التى شعر بها من قراءة ( جويكشاردينى ) وكان على استبعاد للتوضيح بالحقيقة التاريخية فى سبيل هذه المتعة . ولكن مثل هذه الآراء والمعايير قد فقدت كل أهميتها عند رانكه . فالشئ الوحيد الذى أصبح يعترف به هو سيطرة الموضوعية الصارمة . وأصر مثل نيبور على أنه ينبغى على المؤرخ ألا يضيف لمادته شيئاً بقصد زيادة سحرها الجمالى ، أو سعياً وراء أحداث تأثير بلاغى براق . وفى الوقت الذى صرح فيه ليو بأن (جويكشاردينى) قد نجح فى تصوير الهزات الروحية للحياة ، ولذا فإن مسألة تمثيل كل سطر كتبه للحقيقة قليلة الأهمية ، كانت مثل هذه التفرقة بين الحياة ( والحقيقة ) غير مفهومة لرانكه . فانه كان لا يهتدى الى الحياة التاريخية الا عنصراً ينتج فى النفاذ الى الحقيقة التاريخية . وقد كرس كل شئ لخدمة هذه المهمة الوحيدة . وبهذه الوسيلة وحدها تسنى له الخلاص من الاستطيقا الرومانتيكية والميتافيزيقا وأمكنه كتابة تاريخ يعتمد على أساس منهجى جديد .

وبلد الآن مسألة إمكان المعرفة التاريخية وأحوالها فى ضوء جديد . فلالول مرة أمكن تقديمها بوضوح تام ودقة . وبالطبع لا يمكن أن تجيب



كلية واحدة فقط على هذه المسألة ، حتى لو كانت صادرة عن رائكه . وعلى المرء إلا يتوقع الكثير من الأحكام الشخصية التي حاول رائكه أن يصوغ فيها نظراته عن طبيعة التاريخ ومهمة المؤرخ . وواضح أن عبارات رائكه المذكورة تفتقر إلى التحديد ، كما أنها تشير إلى المشكلة أكثر من استباحتها الإسكاف بها يعنى . وحتى ملاحظته الشهيرة الخاصة بأنه يود أن يستبعد الذات تماما ، لكي يستطيع الموضوع أن يفصح عن نفسه فإنها تنصف بالنقص كذلك . فهو قد افترض فى هذه الملحوظة وجود صلة بين الذات والموضوع . ولكن هذه الصلة مشكوك فيها إلى أبعد حد من وجهة النظر الاستيمولوجية ، وهى تبدو أكثر إثارة للمشكلات عندما يكون هذا الموضوع هو التاريخ وليس الطبيعة . ففى العلوم الطبيعية نفسها عندما يتجسج لنا تكوينها الحقيقى ، فإننا ندفع دفعا لا مفر منه إلى ملاحظة أن المعرفة لا يمكن أن تفهم ببساطة كتبيل ، وأنه لا يوجد موضوع يعرف بهذه الطريقة . فيجب الاعتراف بمشاركة ( الذات ) وعلينا أن ندرك أن هذه المسألة ذات قيمة ايجابية لكل معرفتنا بالطبيعة ، وأنها ليست مجرد تحديد ضرورى . وأن القضية التى قدمها كانت بالكلمات الآتية وهى : « أن الذى يعرف قبلنا فى الأشياء هو ما وضعناه نحن فيها » ، ستظل صائبة حتى فى مجال الرياضيات والعلوم الرياضية . ولذا فإن الفضل فى الثورة التى تحققت فى منهج التفكير فى عالم الطبيعة يرجع إلى هذا التصور وحده . ابحث فى الطبيعة ( دون أن نمرؤ ذلك للطبيعة ) عن كل ما أشار به العقل نفسه - وحتى إذا كان على العقل أن يتعلم كل ذلك من الطبيعة ، فإنه باعتماده على نفسه لن يستطيع أبدا معرفة أى شىء عن الموضوع . وإذا كان هذا الكلام صحيحا بالنسبة لعلم الطبيعة ، فإنه صحيح كذلك إلى حد كبير فيما يتعلق بالتاريخ . فففى تدخل الذاتية بالمعنى العام للعقل النظرى وافتراضاته السابقة . ولكن يضاف إليها عوامل أخرى تملن عن ذاتها باستمرار كفرادية المؤلف وشخصيته . ولن يتم بغير هذه الذاتية أى بحث تاريخى فعال ، أو كتابة تاريخية . ومن ثم فإن مشكلة الحقيقة التاريخية التى صاغها رائكه فى صورة جديدة ودقيقة ، والتى تعتبر مسئولة عن ثورته فى الكتابة التاريخية تتمسج فى الحقيقة عن تقرير الدور الذى يلعبه ( العامل الشخصى ) وتحديدده . وفى هذه المسألة يعارض رائكه كل نوع من الانحياز إلى المسكر Parti pris ، وإلى دفاع عن أى برامج سياسية وقومية ودينية محددة ، ويرفضه . فقد وصف أولئك المؤلفين الذين خضعوا إلى مثل هذه النزعة ، بأنهم كتاب نشرات للدعوة . ولهذا السبب فقد أقدم بعد ذلك على انكار أى حق ( لترايتشك ) فى لقب مؤرخ ، ووصف بحق الأجزاء التى قرأها من تاريخ ألمانيا لترايتشك حينئذ بأنها مجرد نشرات تاريخية للدعوة قد كتبت فى أسلوب براق ( ١١ ) .



وقد قيل ان التاريخ كان عند تراثيتشكه مجرد منصة للخطابة ، وانه قد استخدمه للمجاهرة بمطالبه السياسية . فهل كان امتناعه عن الرجوع الى وثائق المحفوظات البروسية لأنه خشى أن يتعرض رأيه المفضل عن السياسة البروسية للمتناعه ؟ (١٢) . من الطبيعي أن يبدو أى إجراء من هذا القبيل عند رائكه ليس فقط كخطيئة فادحة تتعارض مع روح الحقيقة التاريخية بل كتعبير عن الضعف الشخصي ، لأن جعناه عنده هو النقص فى « ارادة المعرفة » ، فقد كان كل شيء شخصي عند رائكه نفسه - سواء أكان من الأمور التي لم يستطع فهمها ، أم ما تبسنى له فهمها فعلا - فى خدمة « ارادة المعرفة » وحدها وقد تخلل هذا الطابع إبعائه ، وبميت الحيوية فيها والهمها غير أنه لم يسمح لهذه الجوانب الشخصية قط بأن تقرر سلفا النتائج التي سوف يؤدى إليها البحث .

واعتمدت فكرة الموضوعية التاريخية لرائكه على مثل هذا الفصل بين الشخصي والواقعي ، وكان اهتمامه بالأحداث التي وصفها فى كل مجال جليا لا يمكن الخطأ فيه . وان كان لم يعبر عن هذا الاهتمام قط فى صورة ذاتية محضة أو شخصية . وفى رأيه أن التاريخ ينبغي ألا يكون نهديبا أو توجيهيا بطريقة مباشرة . فهو يستطيع أن يحقق أهدافه الخاصة بالتهذيب والتوجيه بطريقة أفضل كلما قل سعيه المباشر وراء هذه الغايات . فهو قادر على التوجيه اعتمادا على منورته البحثية من خلال الوقائع والأفكار دون حاجة الى معونة يقدمها المؤرخ على الدوام فى صورة تعليقات . ولم يكن لرائكه نظير فى هذا الفن ، وان كان لم يتيسر له الاستفادة بمناهج للبحث قد تقدمت بعد ذلك . وفى رأيه أنه يجب أن يكون مكان رائكه فى هذا المقام الى جانب العظماء ؛ ليس فقط فى مجال الكتابة التاريخية ، بل فى مجال الدراسات بوجه عام كذلك . قال جوتييه : « ان ما يطلب من العبقري أولا وأخرا هو حب الحقيقة » (١٣) . وفى المثل الخاص برائكه ، علينا القول انه قد اتصف بهذه الصفة اللازمة كقلائل من الكتاب المؤهوبين . ومن وجهة النظر هذه ، يمكن أن توضع مؤلفاته فى التاريخ على قدم المساواة مع تلك التي تعزى الى جوتييه فى عالم الدراسات الطبيعية . ويقول جوتييه عن نفسه : « قد برهنت كل حياة فكرى الباطنية أنها أداة حية للاكتشاف (eine lebendige Heuristik) » فىي أولا تجعلنى أعرف قانونا غير معروف ، ثم تدفعنى الى تأييده بالبحث فى العالم الخارجى » (١٤) . وكان بحث رائكه بالمثل ملهما وموجها لفهم مثل هذه القوانين غير المعروفة . والذي جعل مؤلفاته تتصف بمثل هذه الصفات ، وأعطاها قيمتها الفكرية ليس هو المادة الموضوعية التي استطاع تنظيمها بالرغم من وفرتها ، وانما اعتماده الى قدر كبير على التفسير الحيوى

ووسيلة البحث التي استخدمها ، وعدت من أجل هذا نموذجا للبحث التاريخي .

فالكاتبة التاريخية العالمية لا يمكن أن تتقدم تلقا حقيقيا الا اذا اعتمدت على مثل هذا المثال من المعرفة . وليس من شك في أن الأفكار القومية والدينية قد ظلت تلهم هذه الكتابة التاريخية ، ولكن هذه الأفكار لم تعرقها سواء في اختيار الموضوع ، أو في اصدار الأحكام . وتسنى لرائكة بفضل هذا المثال أن يضئح مؤرخا لحركة الإصلاح الديني ، وكذلك مؤلفا لكتاب عن البابوات ، وإن كان « بنديتو كروتشه » قد قال عن هذا الكتاب الأخير : « أن اليسوعيين كانوا على حق عندما احتجوا عليه . ووفقا لمبارته : « البابوية إما أنها كما تدعى منظمة الله المتجسدة ، أو أكلوبة » . وليس هناك مجال للتحفظات المذهبية بهذا المقام . إذ لا يوجد بديل ثالث (19) Tertium non Datur » ومثل هذا الحكم يسى فهم سنة عجل رائكة . فانه لم يكن بأى معنى من المعاني بالمشاهد الذى لم يتأثر ، أو اللاادرى أو الشاك كما صور كثيرا . فكل صفحة من صفحات كتابه « التاريخ الألماني في عهد الإصلاح الديني » تشهد بأنها قد كتبت بعد شعور بأعق المشاعر للأحداث ، وبعد ادراك لا شك فيه في اتجاهه نحوها . كما أنه لم يمنع نفسه من اصدار الأحكام الأخلاقية . فكتب مثلا عند وصف عصر الملك لويس الرابع عشر :

« كيف ينبغي أن يكون الموقف السياسى العام ، بعد أن دفع الملك بواسطة أحد قضائه في « ميتس » الى الموافقة مرغما على انشاء المجلس الاتحادي ، الذى جر اليه كبار الأمراء ، لتقرير حقوقهم الخاصة في الأرض والناس ، وهى الحقوق التى ضمنتها المعاهدة ... وكانها مسائل حق شخصي ... كيف كان ينبغي أن تكون حالة الامبراطورية الألمانية عندما سمحت ببتتر ستراسبورج بالقوة وبطريقة تتنافر مع طبيعة الأمور . فإى شئ تبقى بعد ذلك ، لم يسمح الملك لويس الرابع عشر لنفسه بالقيام به (16) » ٩ .

ولكن رائكة أرواد قبل أن يصدر حكمه أن يتأمل ، وكان يستطيع التأمل فقط . عندما يطمئن الى الاعتداء الى موضع مناسب يساعده على فحص كل ما حدث في التاريخ . فالتاريخ لم يكن عنده مجرد سلسلة من الأحداث المنعزلة ، بل كان أحداثا محكمة ، متبادلة التأثير ، وصراعا محكمة بين القوى الروحية . وكان لكل من هذه القوى معنى محددا عنده . وقد رضى عن تسميتها « بأفكار الله » ويتضح من هذه النظرة الديناميكية أن المؤرخ الذى لا ينجح في إعادة بحث جميع القوى بأكملها لن يستطيع أن

يتحقق من وجود أية قوة منها • فآية قوة لا تعتبر شيئا مذكورا ، عندما لا توجد القوة المناهضة لها التي تؤكد ذاتها تجاهها والتي تعمل الى جانبها .  
 « فالتاريخ لا يقدم مشهدا لأحداث صرفة ، كما يبدو للوهلة الأولى • كما أنه ليس مشهدا للدول والشعوب القائمة بالجزر أو الهجوم ويخلف بعضها البعض ... وهناك في الحقيقة قوى • انها قوى روجية في الحقيقة تفيض بالحياة • وهي قوة خلاقة ... انها الحياة نفسها • وهناك طاقات أخلاقية نراها وهي تقوم بدورها في التاريخ • ولا يمكن لهذه الطاقات أن تعرف ، أو أن تفهم فهما مجردا ... بالرغم من أننا نستطيع أن نراها وأن ندركها - ويستطيع أى شخص أن يدرّب نفسه على الشعور بوجودها • انها تنمو وتسيطر على العالم ، وتظهر نفسها في كثير من الصور المتنوعة ، كما أنها تتجسّد بعضها البعض ويحد بعضها البعض ويتغلب بعضها على بعض • ويمكن السر الكامل لتاريخ العالم في تلاقى هذه القوى ، وفي انتقالها ، وفي استنساخها ، وفي تلاشيها ، وعودتها للحياة ثانية • هذه الأشياء تعنى أن هذه القوى تستطيع أن تحقق كمالاتها » (١٧) .

ومن رأى « سر التاريخ » على هذا الهدى ، لن يستطيع فقط أن يصبح ، بل يجب عليه أن يصبح مؤرخ البابوية ، وكذلك عهد الإصلاح • وكان من المستحيل عند رائكه النظر في أية ظاهرة إلا باعتبارها انعكاسا لآخرى • فلم يتسن له وصف حركة الإصلاح الديني ، وما اعتقده أنه معناه الروحي ، لو لم يحاول أولا فهم السلطة التي كان عهد الإصلاح يمارسها ، أى السلطة في أعلى درجات أهميتها ، وفي قدرتها على التشكل في صور مختلفة • وكان عليه أن يرى هذه السلطة المادية ، لكي يستطيع أن يفهم المقصود الباطني لهذه الإصلاح نفسه •

وقد حثنا « فون بيلوف » بأن ندع الوصف المعتاد لرائكه كمؤرخ « تأملي » ، وأن نبدعه بدلا من ذلك بالمؤرخ « الموضوعي » أو « العالمي » (١٨) • وفي الحقيقة أن الصفتين تتساويان في وصفه فإن رائكه قد استطاع أن يصبح تأمليا فقط ، بعد أن أصبح عالميا •

ويقول رائكه : « كذلك ليس من شك في التاريخ ، ان رؤية الحادثة الفردية كما هي في الحقيقة ذات قيمة لا تقدر • ومثل الحادثة الفردية كممثل أى شيء جزئي آخر ، لأنها تدلنا كيف سيتطور هذا الجزء ، لأن الجزء يحوى كليا بباطنه • ولكن علينا ألا نرفض أبدا المطلب الخاص بضرورة فحص الكل من نقطة ملائمة مستقلة • والحقيقة أن كل فرد يحاول بوسيلة أو أخرى أن يفعل ذلك - والذي يحدث هو أنه تنبعت من

بين الإدراكات المتضادة دون أن نسمى لذلك - نظرة ما خاصة  
بوحدةها » (١٩) \*

كان هذا ما عناه رانكه عندما قال أثناء قيامه بتأليف تاريخ البابوية،  
أنه ينبغي أن يكون كل التاريخ الحقيقي عالميا وكليا . وكذلك قوله أنه  
شعر بالعواقب الباطنية وهي تحملها بعيدا . فقبسا « لمنطق ما يفعله  
الله » (٢٥) \*

وطالما ذكر المؤرخون السياسيون الذين أتوا بعده ، على سبيل  
المثال ، « فون سيبيل » (Von Sybel) أن مثل هذه النظرة إلى التاريخ  
تنبط العزيمية وتجعل تحديد الأهداف بغير جدوى ، كما أنها تشمل الحكم .  
ولكن في حالة رانكه لم يحدث أى شيء من هذا القبيل ، حتى عندما طالب  
بأن تعقب أحكام التاريخ البحث ، ولا تسبقه أو تسهله . \* وقد انزلق  
منافسوه إلى الوسائل الصحفية ، وإلى الكتابة التاريخية المفرضة (٢١) ،  
لأنهم أساءوا فيه في هذا السبيل . أما ما فعله رانكه فقد كان متباينا  
تماما مع مثل هذا التصيب ، فقد مثل الروح الفلسفية تمثيلا حقيقيا ...  
بالرغم من معارضته كل فلسفة تأملية للتاريخ . فقد أصر على القول بأن  
الفكر التاريخي يكتسب قوته من جراه كليتة فقط ، ولأنه يلقي ضوءا على  
مجرى أحداث العالم (٢٢) . \* وفي خطاب كتبه سنة ١٨٣٠ قال أنه ليس  
له نسق محدد من الناحية الفلسفية ، ولكن الغايات الفلسفية والدينية  
هي التي دفعت به إلى التاريخ (٢٣) \*

ومن الأشياء التي تستلفت الانتباه أن يسمى مفكر مثل كروتشيه فهم  
هذا الفئصر الفلسفي عند رانكه اسماة تامة ، وأن يصور رانكه كصاحب  
« ذهن مصقول » استطاع أن يعرف « كيف يشق طريقه وسط الصخور  
(inter Scopulos) دون أن يسمح لمعتقداته الفلسفية أو الدينية  
بالظهور إلى الضوء ، أو أن يشعر بأى اضطراب إلى اتخاذ قرار معين خاص  
بهذه المسائل » (٢٤) . \* والحقيقة أن رانكه لم يسمح باظهار هذه المعتقدات  
في المناسبات فصيب ، بل ظل متشبها بها خلال حياته الفكرية الحافلة .  
والشعار : « اعمل - أيها الفنان ، ولا تتكلم » لا ينطبق عنده على الفن  
وحده ، بل على كتابة التاريخ كذلك . \* فقد أراد أن يصور ، ولم يرد أن  
يعلم أو يحذر . ويتأكد الوصول إلى الغاية ، كلما أحجم الباحث عن  
استخدام أى زخارف خطابية ، أو أى نوع من الاقتناع المباشر . وفي أيام  
الانفعالات والاضطرابات ، قد يتدخل الرقياء لمنع مثل هذا الاتجاه الحيادي ،  
أو قد يقابل بمعارضة قوية . \* ومن اللائق بكل تأكيد أن ننوه بالمواقف  
المشرقة التي وقفها رانكه في مثل هذه المناسبات ، والتي يستحق من

أجلها التقدير في تاريخ مشكلة المعرفة . فقد كان متشبعا بفكرة جديدة عن مهمة التاريخ وهي فكرة لا يمكن أن تنسى متى رسخت في الأذهان . ولا يهم في هذا الشأن كثرة تعرضها للهجوم . وترجع قوة رانكه الفاتنة للحقيقة الخاصة بأنه لم يضع برنامجا معيناً ، وبدلاً من ذلك جعل نفسه واعياً مثالا . فقد أعد أداة لمعرفة التاريخ ، اعتمد فيها على فئة النقدي في تحليل المصادر . واتبع هذا الفن بعد ذلك كل مؤرخ ، بصرف النظر عن الاتجاه الذي يتبعه ، أو القضية التي يدافع عنها . وتمثل الطريقة التي اتبعها في فحص تقارير السفراء والأوراق الدبلوماسية ومضاهاتها بنفسها ببعض ، ثم غرلقتها ، واستخدمها بعد ذلك في فهم المسائل السياسية اتجاهها جديدا . وقد فسر ذلك بأنه باتباع هذا المنهج قد جعل التاريخ الحديث لا يعتمد على السجلات الرسمية أو حتى على مؤلفات المؤرخين المعاصرين إلا إذا تضمنت معلومات جديدة أصيلة . ورأى أنه من المستطاع كتابة التاريخ استنادا إلى روايات شهود العيان ، وإلى أكثر الأدلة صدقا ومباشرة (٢٥) غير أن الوثائق ، وعلى سبيل المثال تقارير سفراء البندقية ، التي استخدمها رانكه على نطاق واسع ، لم تكن قط عنده بداية الكتابة التاريخية ونهايتها ، لأنه كان يرغب على الدوام على الانتقال من وصف الأحداث والأفعال إلى الكلام عن المصادر الحقيقية للتاريخ المتمثلة في الشخصيات الفردية العظيمة . ومن أجل هذا نهض بفن التصوير الأدبي ، الذي لعب دورا كبيرا في كل كتاباته (٢٦) . واستطاع أن يحقق الموضوعية في التاريخ بفضل إدراكه الحسي للور هذه الشخصيات الحية . وفيما يتعلق بهذه الموضوعية ، فإنه كذلك بالرغم من تباينه التام مع هررد في الطباع والمزاج ، وكذلك في نظراته العلمية إلى المشكلة ، فإنه قد تمتع بنفس المفضلة التي كانت لهررد ، وبفضلها استطاع أن يحصل على تصوره التاريخي الجديد للأشياء . فالتحليل يبين أن موضوعية رانكه كما أكد بحق ، كانت مستمدة من مثل هذا « التعاطف العالمي » (٢٧) .

وإن ما حققه رانكه من أجل المعرفة التاريخية اعتمادا على موهبته الخاصة بالفهم التعاطفي ، واعتمادا على وضوح منهجه وبقينه لواضيع ، ولا نزاع فيه . والأكثر مشقة : تقدير عنصر آخر في تفكيره لا يتصل بصورة التاريخ اتصاله بضمونه أو غايته . ووفقا لرأيه ، فإن الموضوع لا يمكن أن يعرف لا باتباع الرأي الموضوعي أي باعتباره وقائع صرفة ، ولا بالمعنى التاملي أي باعتباره تصورات عامة . واتخذ رانكه موقفا وسطا بين هذين الموقفين من الصعب تحديده . ومن أجل توضيح هذا الموقف « الوسط » فإنه اهتم بتفسير كلمة « فكرة » التي صادفت تفيرا كاملا عن معناها الأفلاطوني الأصلي . ويلتقي رانكه مع أفلاطون في الحقيقة الخاصة

بأن المشكلة الكامنة وراء تصوره للفكرة ، كانت هي نفس المشكلة التي أراد أفلاطون حلها ، عندما اقترح نظريته للأفكار . أنها مشكلة الصلة بين الجزئي والكل . ولقد لجأ أفلاطون لحل هذه المشكلة ، والتوضيح مشاركة الجزئي في الكل الى الرياضيات . ويبين رأى أفلاطون كيف يمكن للعقل الانساني أن يدرك أفكارا مثل « مساو » أو « مستقيم » ، وأن يفهما بوضوح ، بينما لا يقدم لنا عالم الظواهر دائما سوى أمثلة غير تامة . فالقطع المتساوية من الحشب أو الحجارة تسعى نحو « المساواة ذاتها » دون أن تتمكن من ادراكها أبدا . في هذه الحالة كان الحل الوحيد هو جعل الفكرة متسامية عن عالم الظواهر ، وتقديمها كالأبدي والأبدى في مقابل تغير « وصيرورة » عالم المظاهر . ولكن وفقا لرائته ، فإن هذا الطريق موصد في وجه المؤرخين ، لأن اتباعه يفقد المؤرخ صلته بموضوعه الأصلي . وطالب رائته مثل نيبور ، ألا ينظر المؤرخ من غموض العالم وتغيره ، بل عليه أن يتعلم كيف يعتاد الظلام ، وأن يرى الواقع من خلال الأحداث (٢٨) . وبالرغم من اهتمامه « بالأفكار » ، واعتباره الرؤيا المثالية عاملا أساسيا في كل المعرفة ، إلا أنه لم يسمح كما افترض أفلاطون بأي فصل بين المظاهر والأفكار وبين الجزئي والكل . فقد لاحت في الأفق صلة جديدة قد أعيدت للتغلب على هذه الثنائية الأفلاطونية ، لا عن طريق تصور الطبيعة كما هو الحال عند أرسطو ، بل عن طريق التاريخ ، ولم يكن رائته هو الوحيد في مواجهة هذه المشكلة خلال النصف الأول من القرن التاسع عشر . فقد اتفقت نظريته الخاصة بالأفكار التاريخية مع تصورات رئيسية معينة لهنبولت Von Humboldt الذي أوضحها توضيحا تاما في مقاله « عن مشكلة المؤرخ » . وليس من شك في أنه لا يوجد توافق كامل بين نظريتهما عن « الأفكار » لأن خلافاهما القوي في التصور واضح تماما . ولكن يستطيع التجاوز عن هذا الاختلاف فيما ينصل بالتطور العام لمشكلة المعرفة في التاريخ لعدم أهميته . فإن رائته وهنبولت يقدمان نموذجين متباينين للفكرة التي كانت مشتركة بينهما ، والتي حاولا على الدوام تعريفها تعريفا أكثر دقة ، واعتمدا على الوعي الذاتي في تأكيد ما أدركاه في البداية بواسطة اليقين الحدسي ، كما اعتمدا عليه كذلك في تبريره . كان هذا ما قام به الاثنان عندما سمحا لنفسيهما بالعمل كمفكرين فلسفيين ، فانهما قد رفضا أية فلسفة للتاريخ بالمعنى الهيجلي (٢٨) . وبالرغم من فية هيجل الخاصة بالتوفيق بين العقل والفعل واعتبارهما متساويين جوهريا ، فانهما لم يريا في فلسفة هيجل شيئا سوى الفصل المصطنع بين « الفكرة » و « المظهر » كما أوضح هنبولت متفقا في ذلك مع رائته بقوله :

« ان مشكلة المؤرخ هي ان يذكر ما حدث فعلا ، وكلما نجح فهو ذلك نجاحا كبيرا وواضحا أمكنه أن يحل هذه المشكلة حلا موفقا . فان الوصف المباشر هو الطلـب الأول والجوهري الذي يطلب منه ، كما أنه أسـمى ما يستطيع أن يحققه . واذا اتبعنا هذه النظرة فسيبدو أن ما يقوم به المؤرخ هو أن يستوعب فقط ، وأن يكرر . لا أن يعمل عملا مستقلا جديدا وخلاقا » (٣٠) .

ويتبع هذه النظرة أن « الفكرة » بالمعنى الذي يستخدمه الباحث التاريخي لا يمكن أن تعرف بواسطة أى ملكة مستقلة للمعرفة ، بل فقط عن طريق الأحداث نفسها . وكما أن هبولت كان قليل الرغبة في أن يرى التاريخ وقد تحول الى فلسفة . فإنه كان لا يميل كذلك الى تحويل التاريخ الى فن . وان كان من وجهة نظر الاستطيقا المثالية التي يشترك فيها مع « شيلر » يعتبر الفن شيئا رئيسيا ساميا ، ولكن على حد قوله اذا رئي أن تقدير الفن هو علامة من علامات التقدم في أى عصر ، فمن الواجب اعتبار مراعاة الواقع دلالة تدل على أن العصر قد خلق الى آفاق أسـمى (٣١) . وبالطبع لا يمكن المؤرخ أن يخلق عمله معتمدا على العقل وحده ، فان مهمته في حاجة في الواقع الى تعاون دائم مع الخيال الخلاق الذي يستطيع وحده ربط الوقائع المنعزلة والمتنثرة في نطاق واسع بعضها ببعض في وحدة حقيقية . ولكن من الواجب ألا ينطلق خيال المؤرخ بعيدا عن الأحداث الفعلية ، فعليه الخضوع للتجربة ، ويبحث ما هو واقعي . وفي هذا يقول :

« ان كاتب التاريخ يبحث في كل صغيرة : في الأفعال التي تحدث في العالم ، كما يبحث في كل صور الأفكار التي تتجاوز المؤلف . انه يبحث في الوجود كله ، ما هو قريب وما هو أكثر بعدا . فموضوع الكتابة التاريخية هو الكل . ولذا على المؤرخ أن يعنى كذلك بكل الطرائق التي تتبعها الروح . فان التأمل والتجربة والساعرية أوجه مختلفة لهذا العقل . ومهما بدا من انفصال لهذه الملكات ، فانها لا تتعارض بعضها مع البعض . كما أن كلا منها لا يقف في مواجهة الأخرى وتجد من فاعليتها . »

والمؤرخ كالرسم فهو لن يصور أكثر من تخطيطات اذا قام بتصوير الظروف المفصلة ، والأحداث كما يبدو انها تظهر نفسها ، وكما تترامى في تماكب كل واحدة تلو الأخرى . والواجب هو أن توجه الأفكار على الدوام فهم الأحداث . إلا أنه من ناحية أخرى ، يجب ألا تضاسف هذه الأفكار الى التاريخ كاشياء زائدة غير متصلة به . وهو خطأ يقع فيه بسهولة

ما يسمى بالتاريخ الفلسفي ، فالفكرة تستطيع ان تظهر فقط في الروابط الطبيعية للأشياء ، ولا يمكن أن تنفصل عنها باعتبارها شيئا مستقلا موجودا لذاته فقط (٣٢) .

وبالرغم من أن هذا الاعتراف بالخيال بوصفه عاملا هاميا في كل فهم تاريخي يذكرنا بالرومانتيكية (٣٣) الا أن كلا من هيجولت ورائكه قد وضع مركز الثقل في مكان آخر . فانهما لم يتعرضا قط لخطر محو الحلة الفاصل بين التاريخ والفن ، أو بين التاريخ والأسطورة . وفي الوقت الذي تأثر فيه هيجولت تأثرا عميقا بكتاب شلنجر ( فلسفة البدائية ) فإنه قام مستقلا بوضع نظريته في الأفكار . فالفكرة « كما قيل بحق » ليست شيئا سوى تكملة للموجهات direction الميتافيزيقية الاستاتيكية التي ذكرت في كتاب « نقد الحكم لكانط » . فكل ظاهرة من ظواهر الوجود الفردي سواء أكانت سلوكا انسانيا ، أم كانتا عضويا أو علا فنيا تعتبر تمثلا لجوهر Substrate « ما فوق الحس » supersensible وكل صورة حسية أثر من آثار مبدأ عقل (٤٣) . فالحس وما فوق الحس ، والطبيعة والحرية ، لا يمكن لأى منها أن يستوعب الآخر ، وتبقى الصلة بينها صلة توتر . وهذا التعارض بينها هو أساس كل حياة تاريخية . وقد رأى رائكه في هذه « الاستقطابية » ظاهرة رئيسية ، يجب أن يعترف بها المؤرخ ، دون أن يكون قادرا على تفسيرها بالرجوع الى أى شئ آخر ، وكتب : « ان الشئ الروحي الحق الذي يبدو أمامك فجأة في أصلاته غير المتوقعة ، لا يمكن أن يستنبط من أى مبدأ أعلى » . ولذا فإننا نستطيع أن نصف فقط ما نعتبره أفكارا وميولا . ونقترب عند قيامنا بالوصف من الإدراك المباشر لها ، ولكننا لا نستطيع أن نعرفها ، أو أن نقدمها كتصورات . فلم ينكر رائكه أو هيجولت وجود فاصل معين بين الجزئى والكل ، والمظهر والفكرة ، ولكن الاثنين أنكرا التصور الاقلاطونى الخاص بالفصل «دون قفزة» Without leap وعبر رائكه عن ذلك بصفة خاصة بالقول بأنه لا يمكن لانسان الانتقال من الكل الى الجزئى ، والمؤرخ يستطيع أن يحاول ذلك وهو آمن ، لأنه يعلم أنه ليس معرضا لخطر تجاهل أرض الواقع الصلبة وأنه لن ينزل فى عالم ترانستلى ميتافيزيقي ، وكل ما يستطيع أن يدركه هو « الوجود الكللى - والفردي » وهذا هو « الروحي الواقعى » ، فالروحي هو الكللى ، والواقعى هو الجزئى ، والأثنان معا هما الواقعى الحى الفردي (٣٥) .

وأكد هيجولت كذلك ، أن المؤرخ يبحث عن الفردي وحده ، ولكنه اشاف أنه مهما كانت مادة التاريخ تجريبية ، فإن الظواهر الجزئية



تظهر دواما معينا ونظاما وخضوعا للقانون ، وتلوح لنا هذه التواحي أكبر من حقيقتها كلما اتسعت معرفتنا وازدياد ارتقاء الطبيعة الانسانية .  
وبتقدم الزمن (٣٦) .

يمكن توجيه سؤال عسير في الحقيقة الى نظرية «الافكار التاريخية» ، فانه من المتصور أن يعرف مباشرة من هيولت أو رانكه « ما هو المقصود » ، بقابلية ، الأحداث للخضوع لقوانين . فمن الواضح أنها لم يفكروا في أي توافق صرف مع القانون ، أو مع نظام ارغامي ، كما هو الحال في الأحداث الطبيعية ، وفي العلية الآلية كما أن القوانين التي سعيها من أجلها لم تكن ماثلة للمادية الاقتصادية أو لقوانين «لامبرخت» السيكلوجية . فقد كان ما يهمهما فقط هو الوصول الى ( نوع جديد من العلية ) كما أشار أفلاطون . ولكن هنا يتبادر للذهن الأسئلة الخاصة بكيف يتيسر تغلط طاقتين عليتين مستقلتين من وجهة نظر أي نظرية للمعرفة .

إلا يدل وجود نظام على أنه سيوجد بين كل ظواهر المكان والزمان رابطة ضرورية موضوعية ، وألا تتعرض مثل هذه الوجبة والموضوعية للخطر اذا اعترفنا بوجود عليية أخرى « فوق الطبيعة » بالإضافة الى العلية الطبيعية ؟ يبدو أن كلا من هيولت ورانكه لم يقفرا على الخلاص من هذا الموقف . فقد ذكر هيولت أن كل ما يحدث في الزمان والمكان يرتبط ببعضه ببعض برابط لا ينفصم . والتاريخ في هذا المقام يصرف النظر عما يتراعى من مظهره الحى ، وتعدد جوانبه ، كما يمر أمامنا ، فانه يشبه آلة ميكانيكية تخضع لقوانين ميتة لا تتبدل ، كما أنه يبدو خاضعا لدفع قوى ميكانيكية . ولكن الآن بعد عدة سنوات ، قد أصبح من المستطاع ادراك أن أي تفسير ميكانيكى صرف سوف يبعدنا مباشرة عن أي فهم للقوى الخلاقة الفعلية في التاريخ . ولم يعد هناك شك في « أن الأفكار » تلعب دورا في التاريخ . وأن الظواهر الممينة التي كانت لا تقبل للتفسير باعتبارها قوانين للطبيعة كانت تفسر فقط بالرجوع الى هذه الأفكار .— كما كان هناك شك ضئيل في اضطراب المؤرخ في بعض المواقف الى الانتقال الى نطاق يقع خارج الأحداث ذاتها ، اذا أراد فهم المعنى الحقيقي لها (٣٧) .

ومن ناحية رانكه كذلك فانه لم يتردد في القول بأن « الأفكار ذات أصل الهى » ، وكان عليه بعد ذلك أن يفترض مثل هذا الأصل المثالى ليس للأديان فحسب ، بل كذلك للشعوب والدول . ففي رأيه أن كل هذه الظواهر تنحدر من « أصل الهى وأبدى » وان كان هذا الانحدار يعتزج

بأشياء أخرى غير الهية ، ولفترة من الزمن تكون الأفكار ببناء وواهبه للحياة ، ويتدفق من الهامها مخلوقات جديدة . « ولكن الوجود الكامل الذى لا يمتزج بشئ آخر لا يمكن أن يتحقق فى هذا العالم ، ومن ثم فليس هناك شئ خالده ، وعندما تحين الساعة فإن محاولات جديدة ذات معنى روحى بعيد تنبعث من الشئ الذى سقط ، وتفتته تفتيتا كاملا . وتنطلق منه ، هذه هى مشاركة الله فى العالم » (٣٨) .

هنا يتعرض الاعتقاد الذى اهتدى اليه بعد مشقة ، الخاص بالتزام المؤرخ مجال الواقعية لخطر اضعافه ، وخضوعه لميتافيزيقية دينية أو فلسفية . ولكن همبولت وكذلك رانكه قد رفضا أية غائية مماثلة لتلك التى نشدت فى القرن الثامن عشر ، لأنهما لم يريا فى التاريخ أى تحقق لآى هدف محدد انسانى أو الهى ، فلم يسع همبولت من أجل أية علل غائية الهية فى التاريخ ، وأوضح أن القوى الدافعة فى تاريخ العالم هى بصفة رئيسية القوى الانتاجية ، والحضارة والقصور الذاتى ، وليس هناك أهداف لهذه الأشياء . وقد أوضح ذلك بقوله : « ان مصائر العنصر الانسانى تمضى الى الأمام ، كما تتدفق الأنهار من الجبال الى البحر ، وكما تنبت الحشائش والأعشاب ، وكما تتحول اليرقات الى شرانق ، وينبعث منها فراشات ، وكما تندفع الشعوب الى الأمام ثم ترتد الى الخلف نتيجة لذلك ، وتتحطم وتتمزق اربا . ان قوة العالم هى قوة مندفعة الى الأمام ولذا ينبغى الاعتراف فى التاريخ بقوى الطبيعة الانسانية وحدها ، ألا يعترف بأى نوع من الغاية غير المعروفة التى تنسب اليه زيفا والتى يهتدى اليها بعد تفكير طويل ولا يشعر بها سوى شعور باهت ، كما أنها لا تفهم الا فهما ضئيلا للغاية » (٣٩) .

هكذا نرى كيف قدمت نظرية الأفكار عند كل من رانكه وهمبولت على الدوام المسألة الخاصة بالصلة بين الكلى والجزئى والأبدى والعرضى ، والالهى والانسانى ، لكنها لم تدع باية وسيلة من الوسائل أنها قد استطاعت أن تجيب عنها بطريقة عملية صرفة مع استخدام لغة العلم غير العاطفية . ولم يتردد رانكه عن التأكيد بأن العوامل التى تقرر مجرى تاريخ العالم « سر الهى » (٤٠) . وقد أراد الاشعار بهذا السر من خلال كتاباته ، وان كان لم يدع أنه قادر على الكشف عنه . وكانت هذه هى النقطة التى هاجمه منها النقد الوضعى ، الذى أتى فيما بعد ، وحاول تمزيق نظرية الأفكار التاريخية شر ممزق (٤١) :

## الفصل الثالث

### الوضعية ومثلها الخاص بالمعرفة التاريخيه : تين

لم تكن نظرية الأفكار التاريخية بالصورة التي قدمها كل من همبولت ورائكه عداء هدين المؤرخين للواقعية التاريخية ، بل كان الأمر على العكس تماما : فقد تمسك هذان الكاتبان بالعالم الفعلي ، بقوة واصرار ، واتفق كلاهما على القول بأن الكلي لا يمكن فهمه الا في الجزئي ، وأن الفكرة تفهم في المظهر وحده ، وأن الوصية الكبرى هي ضرورة احترام الواقع ومراعاته . ولكن التصور الخاص بالواقع نفسه كان مهددا بالانقسام الى تصورين ، لانهما قد رأيا كل شيء قد حدث على وجهين . فقد اعترفا بفعل علل طبيعية فطرية في الواقع ، ولكن الأمر لم يقتصر على ذلك ، اذ كان للطبيعي أو المادي دائما في نفس الوقت جانبه الروحي . كما أن الحسي كان يشير الى معنى عقلي . وبالرغم من أن الفكرة كانت تظهر فقط في الروابط الطبيعية ويمكن فهمها فقط كذلك ، الا أنها لا يمكن أن تخضع لأية عليية طبيعية . فمن غير المستطاع فهم ظواهر معينة ، وعلى الأخص أكثر هذه الظواهر أهمية فهما كاملا ، الا اذا قررنا الاتجاه صوب ما وراء عالم الظواهر (١) . وقد أسميت الدول في كتاب رائكه « مقالات سياسية » (Politisches Gespräch) « بالوجودات الروحية » ، ولم تعتبر مخلوقات مبتكرة للعقل الانساني ، بل « كأفكار الله » ، وهكذا بدا أن فكرة العلية نفسها تنقسم الى قسمين ، وترك هذا الانشقاق طابعه على كل حكم تاريخي .

كانت هذه هي نقطة هجوم الوضعية ، كما صيغت في كتاب كونت ، « مقال في الفلسفة الوضعية » (Cours de Philosophie Positive) . ويبدو أن كونت لم يعرف الفلسفة الألمانية وأبحاثها الا معرفة ضئيلة . ومن المشكوك فيه . أنه كان على معرفة وثيقة بما كان يصبو اليه الرومانتيكيون . هذا الى جانب أنه قد أدرك مكانته الفلسفية عن طريق

الرياضيات والعلوم الطبيعية ، وليس عن طريق التاريخ . الا أننا عندما ندرس تطور مذهبه ، فإننا نرى لماذا اتجه نحو التاريخ . ففي نظامه التصاعدي للعلم - الذي يبحث عنه - على ظن أنه كان مطلوباً لوضع المبادئ الأولى لكل فلسفة وضعية - اعتبر الأساس الضروري لهذه الفلسفة الذي يمكن أن يوثق به هو الرياضيات ، التي يأتي بعدها علوم الطبيعة غير الحية ( الفلك والطبيعة والكيمياء ) غير أن هذه العلوم رغم ذلك لن تزودنا بالفاية الحقيقية للمعرفة ، التي كانت تكمن في العلم الذي أطلق عليه كونت الاسم الجديد « علم الاجتماع » ووفقاً لذلك صار هذا العلم عنده هو بداية كل فلسفة حقيقية ونهايتها . ويقدر استطاعة الفلسفة تحرير نفسها مما وراء العالم ( الترانسنتل ) ، فإنها تكون قادرة على أن تصبح أكثر كمالاً . فالفلسفة يمكنها فقط أن تبحث عن الحقيقة « الانسانية » ، وأن تعلمها ، وهي تهتدى الى غايتها اهتداءً مؤكداً ، عندما تقتصر على عالم « الانسان » . ولكن هذا العالم الخاص بالانسان لا يمكن أن يفهم الا عندما نقرر الذهاب الى ما وراء الطبيعة ، بالمعنى المعتاد للكلمة . فالذي يلزمنا ليس علم طبيعة للعالم غير الحي ( inanimate ) فحسب ، بل هو « علم طبيعة اجتماعي » . وتطور هذا العلم هو الفاية الأسى للفلسفة الوضعية . ولن تحقق الفلسفة غايتها الرئيسية ، اذا لم يتم لها الخلاص من روح اللاهوت والميتافيزيقا ، ليس فقط في هذا العلم أو ذاك ، بل في العلم بصفة عامة . وبذا يتسنى تأمين قاعدة وطيدة « وضعية » لقبام العلم . وكتب كونت في النهاية أن إيجاد علم الاجتماع هو الذي يحقق الوحدة في نسق المعرفة الحديثة بأكملها .

وأول خاصية لا غنى عنها لتحقيق ذلك هي ادراك أن الاجتماع والتاريخ لا يكونان بحد « دولة داخل دولة » ، بل ان هذين العلمين يخضعان للقوانين خضوعاً قاهراً ، كما هو الحال في شتى الأحداث الطبيعية . ولن يستطيع « علم الاجتماع » احراز أى تقدم مادامت هذه الحقيقة باقية دون اعتراف بها ، وما دام هناك سبى وراء نوع ما من الحرية الانسانية - وهي حرية ينظر اليها كخرق للقوانين الطبيعية - سيظل « علم الاجتماع » في مرحلة الطفولة . أى في مرحلة التفكير اللاهوتي ، أو الميتافيزيقي ، لأنه سيكون في الواقع نوعاً من الفتيشية (Fetishism) وليس علماً . فعلينا الخلاص مرة واحدة من هذه الخزعيلات ، وأن نعلن السلطة التي لا تنقسم للقوانين الصارمة كذلك في هذا المجال أيضاً . وكتب كونت في ذلك : « اننى سأقدم برهاناً فعلياً على وجود قوانين محددة لارتقاء المنصر الانساني ، كما توجد قوانين لسقوط الحضارة » ( ٢ ) . واعتقد أنه اكتشف أحد هذه القوانين ، أو القانون

الرئيسى المطلق ، عندما اكتشف قانون المراحل الثلاث (٣) ، واقتنع كذلك بأنه بمعنى ما قد أصبح فعلا « جاليليو الاجتماع » .

ولكن علينا ألا ننخدع بهذا التشابه بين الطبيعة والاجتماع ، فقد فسر الكثيرون من أتباع كونت الذين انهمكوا انهماكا تاما فى نشر أفكاره ، بأنها تعنى انكار كل الاختلافات المنهجية بين العلمين ، وكأنه من المستطاع بكل بساطة للعلوم الطبيعية ( علم الطبيعة أو الكيمياء ) أن تستوعب الاجتماع والتاريخ . ولكن لم يكن هذا ما عناه كونت لأنه فى « النظام التصاعدى للعلوم » قد ذكر أنه لا يمكن أبدا تخفيض مرتبة أى علم متقدم فى هذا النظام الى مرتبة أقل . فكل علم لاحق فى هذا النظام يضيف الى العلم الذى سبقه سمة جديدة ، كما أن له فرديته الخاصة . وحتى فى حالة الصعود من علم الرياضيات والفلك ومنها الى الطبيعة ثم الكيمياء ومنها الى علم الاحياء ، فإنه يظهر على الدوام أن كل علم جديد يأتى بسمات اضافية لم تكن موجودة فيما سبقها ، كما أنه لا يمكن الاستدلال عليها بواسطة الاستنباط . وتتضح هذه الخاصية أكثر كلما ازداد صعودنا الى أعلى فى سلم العلوم ، وكلما ازداد اقترابنا من أكثر كل هذه الظواهر تعقيدا ، وهو الوجود الانسانى . ومع ذلك فلم يخامر كونت أى شك فى الحاجة الى تصورات جديدة معينة غير متيسرة فى العلوم القائمة من أجل فهم الانسانية ، وأنه من الواجب ايجاد هذه التصورات ، وأن يتم تطويرها تطورا مستقلا . وكان كونت من أنصار منهج الوحدة ، وذلك من ناحية اعترافه بوجود مبادئ تقرر كل المعرفة . ومن ناحية أخرى فإنه كان يتبع مذهب الكثرة اتباعا مؤكدا فى نظريته عن المنهج .

والآن ، فإن الأسئلة التالية كانت بارزة - ما هى الخصائص والسمات التى تفصل نظرية معرفة المساقل الانسانية ( الاستاتيكية الاجتماعية والديناميكية الاجتماعية ) عن باقى فروع المعرفة ؟ ، وكذلك ما الذى أضافته هذه النظرية بصفة خاصة فيما يختص بالمضمون والمنهج ؟ . ووفقا لكونت ليس هناك من شك فيما يتعلق بالإجابة . فعندما نصل الى المرحلة الأخيرة من المعرفة العملية ، أى عندما نصعد من علم الطبيعة والكيمياء الى علم البيولوجيا تواجهنا سمتان جديدتان ، وعلينا أن نستخدم المنهج المقارن ، الذى سوبهدينا الى « فكرة التقدم » التى تعتبر المبدأ الأساسى لكل معرفة بالحياة العضوية . وتعتبر الطريقة المقارنة للسلاسل المنتظمة فى الاختلافات النامية هى أفضل طريقة مؤكدة للاعتناء الى اجابة على هذا السؤال ، وعلى جميع تفاصيله كذلك ، سواء أكان بحثنا فى تشريح البناءات النفسية أو ظواهرها . ولا يجب أن نقض النظر أبدا عن مثل هذه المقاييس عند انتقالنا للدراسة الانسان وللأنتروبولوجى .وعلم

« الاجتماع » فالإنسان كائن حى مثل باقى الكائنات • ولذا فهو خاضع للقوانين التى تتحكم فى الطبيعة الحية • فكل ما قيل عن طبيعة الإنسان « الروحية » باعتبارها شيئا لا يخضع للوجود الحيوانى وأحواله هو مجرد وهم • وبالرغم من انخداع الميتافيزيقا المستمر بهذا الوهم الخاص بالروحانية « الخالصة » ، فعلى المنهج الوضعى أن ينبذ هذا تماما • وبالطبع ، لا يعنى هذا علم ظهور أشياء جديدة فى السلاسل أثناء التقدم من الصور الحيوانية الى الصور الانسانية • فحتى بالرغم من علم حدوث قفزة مفاجئة وتحول تام ، فإن فكرة التطور ستظل تعنى ظهور عوامل جديدة فعالة ، وأن هذه العوامل تظهر نفسها فى تقدم اللغة والدين والفن والعقل • وهناك منهج واحد يمكن بواسطته معرفة أصل هذه العوامل ، وفهم أهميتها وتأثيرها • هذا المنهج - هو المنهج التاريخى • وتتخذ فكرة التقدم عند انتقالها من البيولوجى الى علم الاجتماع صورة التفكير التاريخى • ووفقا لكونت تبلغ المعرفة العلمية ذروتها فى هذه الصورة • أنها أعلى قمة فى بناء المعرفة الوضعية • وبدونها تبقى هذه المعرفة غير كاملة ، وبالتالي غير مفهومة فهما كافيا فى كل مراحلها الأخرى •

من المفهوم تماما أن مثل هذه النظرة الرئيسية قد تكون ذات اغراء قوى ودائم • ومن المهم بصفة خاصة أن نذكر فى هذا المقام أنه بالرغم من اعتقاد كونت اعتمادا كبيرا على الافتراضات والوقائع العلمية ، فإنه لم يقع قط فى براثن أية دجماتيقية « طبيعية » • فقد اعترف دائما بالحق المتمايز للتفكير التاريخى وقيمه ، أى ما يمكن تسميته « باستقلال العالم التاريخى » • ووضع حدا أشد حسما من الحدود التى وضعها كثيرون من المدافعين عن الوضعية ، ومن أتباعه وتلامذته الذين إشدادوا به واستشهدوا بأرائه • فكما لا يمكن للبيولوجى أن تهبط وتصيح علما للطبيعة ، كذلك لا يمكن لعلم الاجتماع الهبوط الى مستوى البيولوجى ، لأن المنهج المميز لعلم الاجتماع وهو المنهج التاريخى لا يمكن أن يستمد منطقيا من مناهج العلم الطبيعى •• ( ان التاريخ ليس بالشئ الذى يمكن استنباطه ) ( ٤ ) •

ولم يكتف باستبعاد هذه الفكرة الرئيسية عند تقدم المنهج الوضعى والكتابة التاريخية فى فرنسا وإنجلترا فحسب ، بل إنها فى بعض الأحيان كانت تعرض أيا للمحور أو للتحوير الى العكس تماما • فقد ساد الظن أنه لا يمكن تحقيق نيات كونت تحقيقا أفضل الا بإزالة الحاجز الذى يفصل علم الاجتماع عن علم الطبيعة • وفى إنجلترا كان « بكل » بصفة خاصة هو الذى حاول تنفيذ برنامج كونت • فقد عارض كذلك الاعتقاد القائل بوجود شئ فى عالم الإنسان يمكن تتركه للمصادفة ، أو أن هناك

شيئا يخلو من النظام الطبيعي وحتميته الصارمة . ولكنه لم يستمد أدلته الخاصة بهذا الاطراد والضرورة في الأمور الانسانية من التاريخ ، بقدر ما استمدها من الاحصاء ، الذي أظهر أن الحرية المزعومة للارادة الانسانية وهم . وهكذا استطاع « بكل » بضربة وحدة أن يزيل كل القوارق بين المسالم الاجتماعي وعالم الطبيعة ، وبين الأخلاق وعلم الطبيعة . فعدد ابراهيم التي تقترب كل عام تخضع لقوانين رياضية صارمة مثل أية ظاهرة طبيعية . وهنا على المؤرخ أن يقف موقفا وسطا بين الأخلاقي وعالم اللاهوت والميتافيزيقي من ناحية ، وبين عالم الطبيعة من ناحية أخرى . وقد أكد « بكل » : « أن توطيد شروط هذا التحالف يعنى تحديد الأساس الذي يعتمد عليه كل التاريخ » (٥) . ولكن النتيجة أسفرت عنه بكل بساطة عن ادماج التاريخ في علم الطبيعة . وهذان العلمان يختلف بعضهما عن بعض ، وبصفة رئيسية من ناحية تفقد ظواهرهما ، وليس من ناحية المنهجين المستخدمين .

واستنتج نفس هذه النتيجة بصفة قاطعة « تين » في فرنسا ، ولا يمكن اعتباره تلميذا لكونت بالمعنى الدقيق ، لأن تأثيرات أخرى متصلة بالرومانتيكية الألمانية كانت ذات تأثير أكبر على تعليمه . وهي تأثيرات مناهضة تماما لتأثيرات كونت ، وإن كانت محاولاته للتغلب على هذه التأثيرات هي التي دفعته في النهاية الى الذهاب أبعد من كونت في تفاصيل هامة ، كما جعلته يلقي بنفسه بغير احتياط في أحضان « الطبيعة » فبواسطتها فقط كان يأمل الخلاص من ميتافيزيقية هيغل للتاريخ ، التي فهمها فهمًا كاملا وهو يختلف في ذلك عن كونت . واستطاعت هذه الميتافيزيقا أن تأسره في شبابه ، فقد تعلم اللغة الألمانية بوجه خاص من أجل قراءة مؤلفات هيغل في أصولها . ولم ينقطع عن هذه القراءة الا بعد أن تمكن من الاحاطة التامة بالمنطق الهيجلي « المارد » (٦) . ومهما يكن من الأمر فإنه اعتزم فجأة بعد ذلك أن يتخلص من كل ما يمت الى نظرية هيغل بصفة ، فقد بدت له كأي مذهب ميتافيزيقي ، مجرد افتراض (٧) . فما يريدُه هو الوقائع ، ولا شيء غير الوقائع . الا أنه أدرك بالطبع أن الوقائع لا يمكن أن تكون سوى بداية ، وأنها ليست غاية . فان أية مجموعة من الوقائع لا يمكن أن تكون وحدها علما . فالقاعدة تقول « بعد جمع الوقائع ، ابحث بعد ذلك عن العلة » . ولكن ينبغي ألا يظل هناك وسيلتان مختلفتان للبحث عن العلة فمن الواجب ألا يترك المؤرخ العالم الحس ليبحث عن الأسباب الحقيقية والنهائية للوقائع في عالم مثالي ، بل عليه أن يدع الظواهر تتحدث عن نفسها ، وتفسر نفسها . ومن ثم

فمنه لا يمكن أن توجد أى معايير قبلية من أى نوع ، وكذلك أى شعور بالتعاطف الشخصى أو النفور . فعندما كتب فى تاريخ الفن اشتملت كتابته على كل الصور ، وكل المدارس بغير تمييز . أن هذا التاريخ كان مثل علم النبات يبحث ببنهج واحد ، واعتمادا على نفس عدم الانحياز ، كلا من شجرة تى البرنقال والفار (A) .

وبذا تم إعداد برنامج الكتابة التاريخية الوضعية الجديدة الذى لا يسمح بأى شئ سوى العزل الطبيعية . وكان عليه أن يبين أن أية سلسلة من العزل لن تمتد الى ما لا نهاية ، بل تتبع أثرها الذى ينتهى عند بعض مبادئ عامة ، تتحكم فى كل الوقائع وتقررها . وأطلق « تين » على العزل العامة التى يمكن برهنة فاعليتها ، والبنى تكفى لتفسير كل وجود معين وكل تقدم « ثلاثية السلاطة والوسط والزمن » ويعتبر المؤرخ قد قام بها فيه الكفاية ، وأنتم مهتمه العلمية ، عندما ينبجس فى اثبات كيف اشتركت هذه العوامل الأساسية الثلاثة فى جميع الظواهر التى يبحثها . ويتضح من هذا أنه قد تم الاعتداء الى تبسيط يدعو الى الدهشة . فالوجود التاريخى الذى يبدو لأول وهلة متعدد الجوانب وغير متجانس وذو خصوصية لا يمكن حصرها ، قد كشف نفسه لعين المحلل كشيء بسيط ومطرود ، حتى أن ثلاثة تصورات قد أصبحت كافية لجمله مفهوما تماما .

بالطبع يثار فى هذا المقام توا السؤال الخاص بهل تعتبر الطريقة التى اتبعها « تين » فى محاولة الاعتماد على الطريقة الهيكلية فى انشاء التاريخ هى الطريقة الصحيحة للخلاص من سحر هيجل ؟ والواقع أن « تين » الطبيعى الذى ظن أن كل شئ يعتمد على وصف مبسط للوقائع المعطى ، قد أخطأ فى « مراعاة الواقع » أكثر بكثير مما فعل هيجل . أن رانكه . فانهما لم يرضيا قط بمثل الصيغ البسيطة التى استخدمها تين استخدمها مستمرا . وقد اعترف تين نفسه فى إحدى المناسبات بأن الدافع الكامن وراء كل أبحاثه هو العثور على تعبير غير معقد يفسر الأحداث العظيمة التعقد ، وشعر بنوع من الإعجاب بالتعميل القياسى الخالص بطريقة لم يشعر بها سوى قلة من عظماء المؤرخين . وبدت له الاستدلالات الحقيقية المصرفة ليست فقط روحا للحقيقة ، بل روحا للجمال كذلك . وفى مناسبة صاح هذا الهاوى المتحمس للموسيقى ، بعد أن قام بعرض إحدى سوناتات بيتهوفن « انها لجنيبة مثل قياس منطقي ! » (٩) واستفاد تين أعظم استفادة من موهبته الخاصة بتجريد المادة التاريخية وتقديمها فى صورة مبسطة ولذا ، فإن الكثير من صيغه تبدو بحق ذات دقة مركزة وبساطة أخاذة حتى انها تنطبع فى الذاكرة فى التودون مقاومة .



ولكن السؤال المنهجي الهام هنا هو : هل كانت التصورات التي استخدمها هي نفس التصورات التي تمثلها ، أو بمباراة أخرى هل انبثقت عن تفكير علمي صرف ، وتم اكتسابها وبرهنتها باتباع استقراء دقيق .  
 وأما أن هذا هو ما لم يحدث فيتضح بوضوح أكثر كلما خاض عرضه في التفاصيل ، وكلما أصبح العرض أكثر حيوية وتلوينا . فلا يمكن العثور في هذا العرض على أية محاولة لتقديم العلل « الصامة » ، التي قدرها تقديرا عاليا ، وادعى أنها الأساس العلمي الحقيقي للتفسير . فسرعان ما كان ينسى كل شيء عن هذه العلل العامة بمجرد قيامه بعرض المشكلات الفردية المعينة . فلم يكن يستغرق في التفاصيل فحسب بل انه كان يغتبط بها ويطرب لها . ومن ثم جاءت الخصائص المزدوجة الغريبة لكتابتها التاريخية : حيث تلتقي فيها الاستنباطات من الصيغ البسيطة ، بنشوة تصوير الأحداث المتعددة والمتنوعة . وإلى جانب هذا ، فإنه لم ينجح في الاحتفاظ أثناء عرضه للموضوع بالرزانة والهدوء غير المضطرب اللذين يشعر بهما العالم الطبيعي .

وصك العبارة الشهيرة الخاصة بأنه على المؤرخ أن ينظر للمضيلة والرديلة كما ينظر الكيميائي إلى السكر وحامض الكبريتيك . وعليه أن يرضى بتحليل كل منهما إلى عناصره دون أن يضيف إلى تحليله أي نوع من الحكم الأخلاقي فلا مجال لمثل هذه الأحكام في أي بحث عن العلية .

« فهناك علل للطوح والسمجاعة والحقيقة ، كما أن هناك عللا للمهزم والحركة المضلية والحرارة الحيوانية . فلنبحث إذن عن الظواهر البسيطة للخصائص الخلقية ، كما نبحث عنها في الصفات الطبيعية . هناك سلسلة من العلل العامة الكبيرة ، وأن التكوينات الصامة للأشياء والسبل الكبرى التي تتبعها الأحداث لمن آثارها . وما الأديان والفلسفة والشعر والصناعة والفنون وهياكل المجتمع والعائلات في الواقع سوى طبقات قد ختمت بطابعها أو بختيها » .

والتاريخ إذا نظر إليه بهذه النظرة لا يصبح أنثروبولوجيا فقط ، بل يصبح تشريحا كذلك . ونستطيع أن نتأكد من العثور فيه على الدوام وراء كل تنوعات الأحداث واختلافها إلى درجة كبيرة على نفس الهيكل العظمي الذي لا يتغير كثيرا أو قليلا ، فالوقائع تتغير ، ولكن هيكلها يبقى وفي هذا يقول تين : « إن التاريخ اليوم مثل علم الحيوان ، فقد اكتشفت طريقة تشريحه ، وبفض النظر عن فرع العلوم الذي نتجه إليه سواء قمنا ببحث مسألة فيولوجية أو لغوية أو أسطورية ، فعلمنا دائما أن تتبع هذه الوسيلة لكي نهتدي إلى نتائج جديدة ومثمرة » (١٠) .

واعتقله تين أنه باتباع هذه الوسيلة فقط يستطيع تحقيق الموضوعية المتوقعة من المؤرخ تحقيقا تاما . فهو من الآن فصاعدا سوف يبحث مثل اسبينوزا فى العواطف الانسانية ، وكأنه يبحث أشكالا هندسية أو سطوحا أو أشياء صلبة . فينبقى ألا ينظر الى الانفعالات مثل الحب والكراهية والغضب والطموح والتعاطف كملاحظات ضعف ، بل كمظاهر للطبيعة الانسانية . فهي تمثل جانبا منها ، كما تمثل الحرارة والبرودة والعواصف والبرق وظواهر أخرى من هذا القبيل جانبا من الظواهر الجوية . وهكذا يبدو المطلب الخاص للموضوعية كما فهمه رانكه ، وحاول السعى لتحقيقه وقد تأكد بل وزيد عليه زيادة كبيرة . فعلى المؤرخ ألا يسمح لنفسه لحظة بأن يذهب بعيدا فى اهتمامه بما حدث ، ولا يحق له أن يحكم ، بل أن يحلل فقط ، وأن يفهم .

ولكن هنا كذلك يظهر لنا عرض تين للتاريخ فى صورة مختلفة عن الصورة المتوقعة من مثله ومسلّماته المجردة . فبازدياد تقدمه فى طريقه ازداد اعتماده عن هذه المثل . ففى مؤلفاته الأولى مثل « فلسفة الفن » و « تاريخ الأدب الانجليزى » بدا محافظا على أمانيه لمبادئه الرئيسية . فهو لا يستطيع أن يقدر أى شىء تقديرا جماليا « استاتيقيا » ، بل يقتفى بوصف المدارس المختلفة للفن وتطورها : « النحت اليونانى والعمارة القوطية والرسم الايطالى أيام النهضة والرسم الهولندى » . ولكن هذا الاتجاه يتغير تغيرا تاما فى اللحظة التى يطرق فيها عالم الحياة العامة ، كما حدث فى كتابه « أصول فرنسا المعاصرة » وهو مؤلفه العظيم فى التاريخ السياسى . ففى هذا الكتاب يمكن أن يلمح فى كل سطر اهتمام تعاطفى بالأحداث . فقد نشأت فكرة هذا الكتاب من جراء اهتمامه الخاص بهذا الموضوع ، ومن الصدمة التى تجمعت عن حرب « ١٨٧٠ - ١٨٧١ » وكان هذا الاهتمام قويا تماما حتى أنه قد أخفى عن عينيه فى بعض الأحيان التوافق المطلق للوقائع (١١) كما أكد نقاده كثيرا .

ويسو لنا « تين » فى هذا الكتاب كأحد أولئك المؤرخين السياسيين الذين رددوا - مثل هنريش فون سيبيل Heinrich von Sybel - المطلب الخاص بأنه على المؤرخ أن ينبذ « حياده النبيل » ، وأن يعمل « كمرشد سياسى » (١٢) . ويعرف الجميع كم آثار مؤلف تين من عواصف فى جميع المعسكرات ، عندما ظهر أول مرة ! ولكن المؤرخين قد لاموه كذلك « لدجائيقته السياسية » التى انبعثت مباشرة من النظريات الرومانتيكية ، التى ظن أنه قد أفلح فى الخلاص منها (١٣) . وقد اتبع تين الخصائص العلمية للفكر ظاهريا فقط ، حتى عندما بدا أنه لا يصدر أى حكم ، بل يقتفى بالتجليل . ففى اعتقاده أن التقدم الفكرى الذى سبق

الثورة الفرنسية ، كان أحد أسبابها الرئيسية . وفي رأيه أن الروح الكلاسيكية كانت هي القوة المحركة الحقيقية وراء الأمور السياسية .  
 وأنها تحتوى فى باطنها على السبب الخفى لها . فهى قد ابتدعت نظرة الى العالم ، أعمت الناس عن رؤية حقائق الواقع السياسى ، والتغير والتقدم التاريخى وكذلك عن ادراك قيمة التقاليد . وأدت هذه النظرة فى النهاية الى التهميم المتوقع لكل شىء كان قد توطد حينئذ . وقد صور « تين » هذا كله فى عرض لامع وباستخدام أسلوب يراق حقا ، وإن كان أسلوبه فى الوصف قد استفاد استفادة تامة من مناهج العرض ووسائله ،  
 التى تعتبر صحيحة فى « التاريخ الفكرى الخاص » أو فى « تاريخ الأفكار » ، ولم تكن هناك نية لاستبعاد المنهج الطبيعى ، ولكن الرواية قد رويت بحرية تامة ، تجعلنا ننسى هذا المنهج الطبيعى . وفضلا عن ذلك ، فإن التصور العلمى الذى استخدمه « تين » كان يتفق مع العلوم الطبيعية الحقة اتفاقا هينا . إن مصدره موجود فى مكان آخر ، فليس هناك مثل آخر يمكن أن يلاحظ فيه بوضوح صراع عنيف يماثل الصراع الذى صارع به « تين » فى شبابه فلسفة التاريخ الهيجلية ، وكيف استمرت تؤثر فيه . فقد تتبع « تين » بطريقة تدل على الأستاذية سقوط النظام القديم Ancien Regime لأسباب كامنة فيه . ورأى فى هذا النظام ، كما فى مواضع أخرى كيف احتوت جميع الأسباب التى جعلته عظيما وشهيرا على بذور الدمار . فاليعقوبيون كانوا فى رأيه هم الورثة الحقيقيون للنظام القديم . وعند تأمل كيف بعثهم هذا النظام ، وأعلى من شأنهم ورعاهم ، وأجلسهم على العرش ، ثم أوصلهم الى السلطان ، فإنه لا يمكن الحكم على تاريخ هذا النظام بشىء آخر سوى أنه كان انتحارا بطيئا . ولا تطابق مثل هذه السلسلة من الحلال ما أسماه « تين » باستقلال التاريخ » ، ولكنها تعتبر ثمرة لروح الديالكتيك الهيجلى ، ومبدئه الخاص « بقلب الفكرة المعارضة » . وبصفة عامة ، فإن الحلال الكلية للأحداث ، التى لقي عليها « تين » العيب الأكبر من الناحية النظرية قد تراجعت من الناحية الفعلية شيئا فشيئا الى الوراء فى مؤلفاته التاريخية البحثية ، حتى أنها ظهرت فى النهاية كاشباح وظلال فقط . وبدلا من ظهورها فى صورة القوى الحقيقية التى تسيطر على الحياة التاريخية ، فإنها بدت فى أكثر الأحيان مجرد مخلوقات أسطورية .

وقد وصفت هذه السمة الخاصة بالكتابة التاريخية الوضعية والطبيعية وصفا مؤثرا قويا فى النقد الذى صوبه نحوها كروتشه ، فقد قال :

- انه عندما كان « تين » يهتدى في بحثه عن الملل ، الى علة فانه كان يدعوها مرة « بالسلسلة » ، ومرة أخرى « بالقرن » ، وقد اعتاد عندما يحقق ذلك أن يعلن رضاه ، وكأنه من غير المستطاع القيام بأى تحليل بعد ذلك ، أو كان هذا التحليل لم يعد ضروريا ، وعلى حد قول كروتش : « هناك ينتهى البحث - فقد امكن الوصول الى عالم أزل ، أو الى صفة مشتركة لدى كل المشاعير والأفكار الخاصة بأى قرن أو شعب ، أو الى سمة لا يمكن أن تنفصل عن أفعال عقل هذا القرن وروحه ، هذه كانت الملل الكبرى الكلية والفائية » . ولكن من وجهة نظر العلم الطبيعى : ما هى هذه الملل الكلية التى تستطيع أن تتفوق على العلم الحديث ، وأن تحمل محله ؟ - انها لم تكن شيئا آخر غير الصفات الفيبية عنه المدرسين - انهما لا تزيد بعد كل شئ عن مجرد أسماء قدمت لنا بدلا من العلم . ولاحظ كروتشه « أن قوة الخيال عند تين قد رأت في هذه الأسماء ما ظنته شيئا أصيلا وفاتقا ، ولكن العقل النقدي لم ير فى ذلك أى معنى ، لأن الفكر النقدي يطلب من الباحث ذكر الأسباب الخاصة بأصول الوقائع ، أو مجموعات الوقائع التى تسمى « قرن » أو « سلالة » . وعندما يفعل العقل النقدي ذلك ، فانه يبين بجلاء أن مثل هذه الكلمات لا يمكن أن تكون كلية أو دائمة ، فبقدر ما أعرف ليس هناك وقائع « كلية » أو « دائمة » . فلا يمكن أن يكون « الألمانى » أو « البشمالى » مثل هذه الوقائع ، كما أنهى لا أستطيع أن أصف المومياوات التى تبقى عدة آلاف من السنوات ، وان كانت لا تبقى الى الأبد ، والتى تتغير ببطء ، وان كانت تتغير مع ذلك ، بانها وقائع » (١٤) .

ويتضح المازق الذى تورط فيه تين تورطا متزايدا كذلك فى معالجته للسؤال الرئيسى لكل المعرفة التاريخية عن العلاقة بين الكلى والجزئى . فلأنه قد بدأ البحث العلمى بطائفة من التصورات ، فقد كان متوقعا منه أن يبحث عن وقوع جميع الجزئيات تحت كليات هذا التصور ، وأن يبين توقف أهمية جميع الأحداث التاريخية على امكان اكتشاف قانون كلى ، تكون هذه الأحداث أمثلة له . ولكن لم تكن هذه هى المسألة بأية حال .

فقد أصر رانكه وهيجولت فى مقابل المكانة العليا لكل كما تظهر فى فلسفة هيجل للتاريخ ، على أن المؤرخ ينبغي أن يعالج الكلى لا كشيء قائم بذاته ، بل كشيء يمكن جعله مرئيا بالتأمل فى الجزئى ، فيجب أن يتخلل كل واحد من العنصرين الآخرين ، وأن يصل الى اتزان باطنى . وقد تعرض هذا الاتزان عند « تين » فى أغلب الأحيان الى الخضوع الى جانب أو آخر من الجانبين المتعارضين . فلم يكن « تين » مستغرقا فى الجزئى

فحسب ، بل انه قد اندفع بحرية في بعض الأحيان في تصوير تفاصيل حتى بدا كأن وصفها كان غاية في ذاته . وقد قال هو نفسه مرة انه من الواجب أن ترسم الصور التاريخية الحقيقية من مثل هذه « الوقائع البسيطة التي لها دلالتها » : (de tout petits faits significatifs) ولم يال جهدا قط في تتبع آثارها ، وعرف كيف يضعها في مكانها الصحيح اعتمادا على مهارته الأدبية التي لا تبارى : وفي هذا المقام لم يكن يتبع كونت ، بل كان يتبع سانت بييف Sainte Beuve ، الذي كان أستاذة الأدبي الحقيقي .

فقد ابتكر سانت بييف في كتابه « صور أدبية Portraits Littéraires » وأحدث يوم الاثنين « Causeries de Lundi » فنا فريدا كاملا للتصوير ورواية النوادر والقصص ، وكان يميل الى الاستعانة بطائفة من التفاصيل الأدبية التي تبدو غير هامة في وصف الحركات الفكرية الكبرى ، واعتمد عليها في توضيح هذه الحركات ، وبعث الحياة فيها . وقد سعى « تين » أكثر من سانت بييف من أجل الصيغ العامة ، ولكن شغفه بالفردى ، وفرط عنايته بالتفاصيل الدقيقة ، قد بعثا كذلك الحياة في الصور التي قام بتصويرها . وأوضح في مقدمته لكتاب « تاريخ الأدب الانجليزي » أيضا أنه لا يوجد في الأصل أساطير أو لفحات ، بل هناك فقط شعوب تستخدم الكلمات ، وتخلق الصور والأفكار . ومن ثم ، فإنه لم يقم باستدلال الكتابة التاريخية من تفسيراته الطبيعية ، كما فعل أنصار النزعة الطبيعية الآخرون ، أو أتباع « المادية الاقتصادية » فلم يكن يعمه أية نظرة جماعية للتاريخ ، بل كان على العكس يؤيد النظرة الفردية المتطرفة ، وظل الفرد في النهاية هو بداية التاريخ وغايته ، ومنبع كل معرفة حقيقية ، وفي هذا يقول :

« لا يوجد أى شيء إلا من خلال الفرد ، انه الفرد نفسه الذى يجب أن يفهم ... أتركوا إذن نظرية الدساتير والتفسير الآلى لتركيبها ، ونظرية الدين وأنساقها ، وبدلا من هذه الأشياء حاولوا مشاهدة الناس في مصانعهم ومكاتبهم وحقولهم ، كما يعيشون تحت الشمس ، فوق أرضهم وفي بيوتهم ... انظروا الى ما يأكلون ، وما الذى يرتدون . فهذه هي الخطوة الأولى في التاريخ » (١٥) .

والسؤال الذى يجب أن يسأل الآن ، وهو سؤال حاسم في تقرير صحة نظرية تين في النواحي المنهجية ، أو بطلانها ، هو : هل كان باستطاعة « تين » أن ينجح في اتخاذ هذه « الخطوة الأولى » في طرق عالم

التاريخ ، لو أنه اعتمد فقط على كل من صورتى الوصف والتفسير ،  
 اللتين اعتبرهما كفيلا سوف معيارا للفهم التاريخي ومثاله ؟ واضح أن هذا  
 ليس ما حدث ، فقد أسلم نفسه بطريقة ساذجة الى نوع من الحكمة النفاذة  
 عن الانسان ، والى نوع من « علم الفراسة » الذى يستند الى أساس آخر  
 غير التحليل العلمى ، كما أنه ابتدع نوعا من « قراءة الوجوه » ، لا يمت  
 بصلة قريبة أو بعيدة الى « استقلال التاريخ » الذى له مقام سام عنده .

ولكن تكمن المشكلة الاستمولوجية الرئيسية التى قدمتها الكتابة  
 التاريخية ل ( تين ) - كما هو الحال فى الوضعية بصفة عامة - فى مسألة  
 اخرى . انها تكمن فى التصور الخاص بالواقعة التاريخية ، الذى تستند  
 اليه كتاباته ، والذى استخدم بهارة فى كل مؤلفاته . وفى هذه المسألة  
 يستطاع الربط بينه وبين التقاليد القديمة للتجريبية والوضعية . فيمكن  
 أن يقال عنه بمعنى معين انه قد انتزع المثل الأعلى للاستقرائى البيكونى  
 من الطبيعة ، ووضعه فى التاريخ . فقد كان ييكون مقتنعا بأنه على العالم  
 أن يبدأ بجمع مادته من مشاهدات الحس وحدها ، وألا يعتمد على أى  
 افتراضات نظرية ، أو يضيف أية فكرة من الأفكار المجردة ، وأن يبدأ  
 فحص المادة الأولية بعد الانتهاء من جمعها . فيجب أن نفارن المسائل  
 الفردية ، ثم تضاهي بعد ذلك براهين النفي والاثبات بعضها ببعض ،  
 حتى يمكن الانتهاء الى قانون مفرد ، يمكن أن يطبق على أية  
 طائفة محددة من الظواهر . ويتمخض البحث باتباع هذه الوسائل عن  
 عمليتين فكريتين منفصلتين تماما : ففى العملية الفكرية الأولى الوقائع فى  
 ذاتها تكون كلاً كاملاً فى ذاتها ، يخضع فى العملية الفكرية الثانية للفحص  
 النظرى والتفسير . ولكن عند بيكون نفسه قد أدى هذا الفصل الى أعسر  
 المسائل الخاصة بالمبدأ . فقد أظهرت المناهج النقدية الحديثة للبحث  
 العلمى أن أغلب الأشياء التى استخدمها بيكون كوقائع « صرفة » لا تزيد  
 عن مجرد « أوثان » (٨) .

ولم يستطع تين كذلك أن يتنجو من هذا المأزق الخاص بالوضعية .  
 ويبدو واضحا عند مقارنته بأحد المؤرخين النقيدين مثل رائكه مدى ضالة  
 الأساس الذى اعتمد عليه فى تجميعه منهجه العلمى . فقد تجاوز حدوده  
 من البداية ببساطة غير عادية عند جمع وقائعه . فلم يتبع طريقة واضحة  
 للفرقة بين الوقائع ، وسأوى فى الترحيب بكل شيء - أى لدارة ،

---

(\*) أوثان العقل عند بيكون ، هى الاوهام الطبيعية التى تجعلنا نخطئ فهم  
 الحقيقة . ويجب التحرر منها قبل البدء فى البحث العلمى .

وذكريات ذات قيمة مشكوك فيها ، او جملة فى نشرة صغيرة ، او موعظة - ما دامت قادرة على تزويده بالسّمات الصغيرة والهامة ، التى أحب جعلها أساسا لما يقوم بعرضه ، واستخدمها لبث الحياة فى مؤلفاته - فقد ظن أن عمل المؤرخ الفكرى الحقيقى لا يبدأ عند جمع الوقائع ، بل بعد ذلك : « بعد جمع الوقائع ، يبحث بعد ذلك عن العلل » ، ولذا يمكن الاعتراض على وقائمه ، كما اعترض على بيبكون بالقول بأن معظم هذه الوقائع لم تجميع بغير تدقيق فحسبه بل ان أغلبها لا يستحق هذه التسمية . وذلك لأنّ تين لم يخالجه الشك قط فى ضرورة اعتماد مؤرخ الحضارة على مناهج الفيلولوجية النقدية (١٧) .

بالطبع لا يقلل هذا الاعتراض من قيمة كتابته التاريخية ، ويجب ألا يحجب عنا امتيازها ، لأنها قد اعتمدت على المبادئ العامة التى وضعها كمؤرخ نظرى اعتمادا ضئيلا أقل بكثير مما أراد أن يجعلنا نعتقد ، ان مما اعتقد هو . ان هذه المبادئ كانت اطار الصورة فقط ، أما رسوم الصورة والوانها فكانت من عالم آخر . فقد أطلق فيها العنان لطبيعته الفنية ، وخياله وموهبته الخاصة بالتصوير الناطق الواضح ، ورسوم صورا فردية أمينة للحياة . وكان بإمكانه أن يعبر عن « ملامح » أى عصر بلمسات قليلة . ان هذا النوع من التمكن هو الذى جعل مؤلفاته عظيمة الأثر ، وضمن بقاها بالرغم من أنه من المشكوك فيه أن يلقى الأساس النظرى الذى حاول الاعتماد عليه . وبدا له أهم جانب فى عمله أى اهتمام -

## الفصل الرابع

### النظرية السياسية والدستورية كأساس للكتابة التاريخية : مومسن

ذاعت المبادئ الأساسية للفلسفة الوضعية على نطاق واسع بين كل من المؤلفين البريطانيين والفرنسيين بفضل جهود « بكل وتين » ، كما أحدثت تأثيرا قويا ومتزايدا ، واتخذت هذه المبادئ طريقها الى ألمانيا كذلك ، وإن كانت لم تقابل هناك يمثل هذه الاستجابة المباشرة ، أو هذا التأنيب قط . فالى قراءة منتصف القرن التاسع عشر ، لم ينبذ الكتاب الألمان للتاريخ المثل الخاصة بالرومانتيكية فحسب ، بل انهم ألفوا أنفسهم وقد استمروا فى مناصبة العداء لهذه المثل ، كما أنهم وضعوا أهدافا سياسية أخرى ، واكدوا الحقيقة الخاصة بأن المشطحات الرومانتيكية لم تعد تلائمهم وبأن الفناء الصوفى لم يعد يناسبهم ، وأنه بدلا من أن يفتى المؤرخ ذاته فى الماضى ، وينظر اليه كجنة مفقودة ، عليه أن يصمم على خدمة المستقبل السياسى ، وأن المطلوب هو وضع أساس علم للتاريخ متحرر من جميع الافتراضات الميتافيزيقية ، بدلا من الأيديولوجية الرومانتيكية . ونظريتها الخاصة « بالروح القومية » .

ومن هذه الناحية أخفق رائكه نفسه فى ارضاء الجيل الجديد من المؤرخين ، فقد تشبثوا بنظرة معارضة ، تمثل نظرة واقعية سياسية جديدة ، ترى أنه من الواجب عدم الرضا عن الدراسة البصرية ، بل ينبغي تحديد أهداف محددة للغاية ومشخصة (١) . ولم يبد هناك بين هذه المثل وبين المبادئ الرئيسية للوضعية أى عداء حتمى من أى نوع . وعلى العكس فإنهما قد التقيا فى نواح هامة . وبالرغم من ذلك ، فلم يعقد أى تحالف حقيقى بينهما . فعندما بدأ المؤرخون فى الابتعاد عن الرومانتيكية ، وفى القول بأن المعركة ضدها كانت المسألة الرئيسية فى ذلك الوقت ، كان تأثير الرومانتيكية مازال حيا لم يمت فى ألمانيا . وفى



الوقت الذي احتدم النزاع هناك حول الأهداف السياسية الجديدة ، لم يكن المثال الرومانتيكي الخاص بالمعرفة قد تم نسيه . وكتب « فون بيلوف » في هذا الشأن : « اننا نلاحظ أن جميع المؤرخين السياسيين يقبلون الوقائع التي اهتمت اليها المدرسة التاريخية للقانون ، وأنهم يعتمدون كذلك اعتمادا جزئيا على آراء زعماء هذه المدرسة الفكرية . انهم في الحقيقة تلاميذ لرائكه ، ولا أحد منهم يتجاهل مناهجه ، كما أنهم استفادوا بجميع الدراسات التي تمت في الفترة الرومانتيكية . ويمكن القول انهم نبذوا الرومانتيكية في أحكامهم الأكاديمية ، غير أنهم لم يقدروا على الاستغناء عن كل ما حققته » (٢) .

ولذا فقد استُخدمت في الحرب ضد الرومانتيكية في أغلب الأحيان نفس الأسلحة التي ابتدعها « ولم يتم كذلك التخلص من أذاتها المنطقية الميتافيزيقية organo logical بابه وسيلة من الوسائل ، بل انها ظلت قائمة بافتراضاتها بالرغم من انكار أغلب نتائجها . والى جانب بقايا هذه الافتراضات الميتافيزيقية ، فقد استمر كذلك تأثير كل من الديالكتيك الهيكل ونظرية هيبلت في الفردية (٣) . كل هذه الأسباب قد أدت الى استفاد أي توافق مع وضعية كونت ، أو مع أي مؤرخين مثل « بكل » أو « تين » .

وعندما ظهرت الترجمة الألمانية التي قام بها « أرنولد روجيه Arnold Rugge » لكتاب « بكل » تاريخ الحضارة في إنجلترا History of civilization in England ، نشر « درويسن Droysen » ، وهو أحد الممثلين البارزين للواقعية السياسية في ألمانيا تحليلا وعرضا واثين، حاول أن يكشف فيهما بصفة خاصة عن الضعف المنهجي لهذا الكتاب ، كما أنه قد عارض معارضة وافية للغاية ادعاءات « بكل » الخاصة بأن الوضعية كانت أول فلسفة قامت بدراسة التاريخ على أساس علمي . وطيد . ولسوء الحظ كان في نقد درويسن اتجاه الى صبغ المشكلة بالصبغة الأخلاقية ، وذلك لاعتراضه على كتاب ( بكل ) من أجل « اتجاهه المادي ( اللا خلقى ) » ، ولكن بغض النظر عن هذه المسألة ، فإنه من البين تفوق درويسن الفلسفي على خصمه في كل من دقة التفكير ، ومدى المعرفة الفلسفية . ويتضح هذا التفوق بمجرد لمحة الى كتابه : « خلاصة التاريخ Grundriss der Historik » الذي نشر سنة ١٨٦٤ ، والذي قد يعتبر من بين المؤلفات الرئيسية في المنهج الحديث للتاريخ . وقد ركز الانتباه في هذا الكتاب لأول مرة على فكرة « الفهم » التي بدأ منها « دلتاي » بعد ذلك لتشخيص فردية المعرفة التاريخية ، وبيان الاختلاف

بينها وبين الفكر العلمى ، كما شرح النواحي الجوهرية فيها (٤) . ومن هذه المسألة كنقطة بداية ، بدأ درويسن الدفاع عن التاريخ ضد كل المحاولات الخاصة بإخضاعه لمساير العلم ، وهى المحاولات التى يترتب عليها تحويل التاريخ كليا الى علم . وقد أصر « درويسن » بزم على تأييد ( كثرة المناهج ) ، وكان باستطاعته فى هذا المقام كما بينا ان يستعين برأى كونت (٥) .

وذكر أنه ان كان من الضرورى وجود أى علم للتاريخ ، فان هذا لن يتحقق أبدا الا اذا كان للتاريخ موضوعه المحدد الخاص به . فلنا علينا أن نثبت وجود هذا العالم اسين من المظاهر ، الذى يكون موضوع التاريخ ، وأن نثبت كذلك تعذر اتباع أية وسيلة من وسائل المعرفة الأخرى لفهمه - كالوسيلة اللاهوتية أو الفلسفية أو الرياضية أو الطبيعية - ففى هذا المجال تثار أسئلة تعجز عن اجابتها التأملات اللاهوتية أو الفلسفية ، كما لا يستطيع العلم التجريبي الذى يدرك عالم الظواهر من ناحية علاقته الكمية فقط ، أن يجيب عليها الا اجابة يسيرة . ولن يسعفنا فى اجابته كل من « الاستنباط » وما يدعى « بالاستقراء » ، وهى أسئلة لا يمكن أن تستمد منطقيا من أى مبادئ عامة ، أو أن تشرح باستخدام اصطلاحات الطبيعة الرياضية ، أو أن توضح كذلك باستعمال وسيلة تجريبية مبسطة ، فالواجب هو أن تفهم ، ولفهما تدعو الحاجة الى تنمية مناهجها التى تعتمد على الفكر . ويسأل « درويسن » « بكل » هل هناك اذن وسيلة واحدة فقط ، ومنهج واحد للمعرفة ؟ ألا تختلف المناهج وفقا لموضوعاتها ، كما تختلف الحواس المضيوية وفقا لأنواع الإدراك المختلفة ، وكما تختلف أعضاء الجسم الأخرى تبعا لوظائفها المختلفة ؟ (٦) . ولم تمن هذه الاعتراضات التى أبداه « درويسن » على نظرية « بكل » أى عداء من ناحيته تجاه التاريخ الفكرى ذلك العداء الذى أظهره فيما بعد كثير من المؤرخين السياسيين . وقد اقتصر درويسن بطبيعة الحال فى أبحاثه على مجال محدد فى التاريخ السياسى ، ولذا فمن الممكن اعتباره من أتباع « المدرسة التاريخية الألمانية » ، أو بمعنى أكثر دقة تابعا « للمدرسة البروسية » . ومع ذلك فان نظريته التى جعلت فكرة الفهم محورا للمعرفة التاريخية لا يمكن أن تكفى بدراسة الأحداث السياسية ، أو أن يقتصر اتجاهها على اتجاه واحد . وقد ضرب درويسن فعلا يسهم وافر فى الاتجاه الذى سعى من ذلك الحين « بتاريخ الأفكار » أو « التاريخ الفكرى » . وكان يرمى الى جعل التاريخ يملأ « مسائل للحياة » بلمحاته عالما للقوى « الفكرية » أو « الأخلاقية » . وارتبط فى هذا الشان ارتباطا وثيقا بالتقاليد الكلاسيكى « لهجولت » الذى رجع الى مقاله عن مهمة المؤرخ ،

كما رجع الى المقدمة الكبرى لمؤلفه عن لغة « جاوه » القديمة « الكاوي » « Kawawi » الذي يعتبر تطبيقا مشخصا لنظرية همبولت الأساسية (٨) وكانت هذه الوسيلة هي الوسيلة الوحيدة التي يمكن أن يؤدي اتباعها الى التوفيق بين التاريخ السياسي وتاريخ الحضارة ، بدلا من إبقائهما في حالة توتر دائم .

واتخذ « تيودور مومسن Theodor Mommsen » خطوة أخرى في نفس الاتجاه ، وقد كان كذلك مفكرا سياسيا ، من جميع النواحي ، ولا يمكن القول بأى معنى من المعاني أنه كان غير متأثر بالعواطف السياسية ، ولكن عبقريته العلمية تكمن في مقدرته على تهذيب هذه العاطفة ، بدلا من إطلاق العنان لها . وكان لا يميل الى الدفاع عن أى مثال سياسى معين خاص بالدولة ، ولكنه أراد فهم هذه المثل في ذاتها وجعل بنائها واضحا ، ومن أجل هذا الهدف كان عليه أن يضرب في اتجاه جديد . فلم ير فى اتساع امتداد نفوذ الدولة فى الخارج سوى ناحية واحدة ، والذي يهره أكثر من أى شيء آخر هو القوى الكامنة فى الحياة المدنية ، وقد قام بتعميق بحثها . وكانت المسألة الرئيسية عنده هي تنظيم الدولة ، وعلى الأخص ما يتعلق بتنظيمها القانوني . وبذا أصبح للمعرفة القانونية والتشريع مهمة مختلفة ، وأهمية أكثر عمقا فى تقدم العالم التاريخي لم تعرف من قبل . واعتبر مومسن الفصل بين كل من الفيلولوجي والتاريخ وكذلك فصل التشريع وعلم السياسة من التاريخ ، مسألة تعسفية وغير طبيعية . وأراد إزالة مثل هذه الحواجز التي لا معنى لها ، التي قال عنها انها نشأت بصفة رئيسية نتيجة لاتباع الطريقة المتبعة فى تقسيم الجامعة الى كليات ، وأنه على الدراسة العلمية ألا ترتبط بها .

وقد استطاع نيبور فيما سبق أن يضيء الظلام، الذى أحاط بالتاريخ الاسطوري لروما القديمة ، عندما رأى المشكلة من زاوية جديدة - فقد ربط بين نهضة روما وتقدم نظام الحكم الروماني ، كما أدرك أن المعارك السياسية كانت هي القوى المحركة الأصلية . ولكن فى رأى فيلاموفيتس Wilamowitz أن مؤلف مومسن الأول (٩) هو الذى أظهر بوضوح التعارض بين « مومسن » عالم « التشريع » ، و « نيبور » المؤرخ لأن مومسن قد جعل كل اهتمامه منصبا على القانون الدستوري (١٠) . واقتضت هذه النظرة الجديدة تقديم مناهج بحث جديدة تماما كان على مومسن أن يتدعها لنفسه . فلم يتطلب التشريع الحاجة الى الدراسة الفيلولوجية فحسب ، بل انه وجهها كذلك الى غايات لم تكن محددة الى هذا العهد ، أو لم تدرك أهميتها إدراكا تماما . وقد مهد بيك Boeckh

الطريق لهذا التقدم في مؤلفه عن الاقتصاد السياسي في أثينا ، الذي لفت فيه الأنظار الى قانون آتيقا Attica وأهميته (١١) ، كما أنه نبه الى أهمية المخطوطات . وفي سنة ١٩٢٨ بدأ جمعه للمخطوطات اليونانية ولم تكن أبحاث « بيك » سوى دراسة تمهيدية ، كان من الضروري تنميتها تسمية فكرية ، قيل توجيهها لكي تكون ذات فائدة كبرى . ويعتبر « مومسن » هو أول من نجح في القيام بذلك واذا قورن بأعظم من سبقوه ، فإنه يعتبر المؤرخ الوحيد الحق المتميز عن أي مؤرخ من القدم ، ويمكن أن يوصف بأنه أول من حرر تاريخ الحكومات من عزلته القديمة (١٢) .

ومومسن في الواقع قد عكس الروابط بين العلوم التي تساعد في فهم التاريخ ، واستطاع أن يقلبها رأسا على عقب . فالسياسة التي كانت تبحث فقط باعتبارها من العوامل المساعدة للمعرفة التاريخية ، قد تخصص لها موضوعها الحقيقي ، وأصبحت المشكلة للبحث التاريخي . وفي هذا الشأن ذهب مومسن أبعد من رانكه (١٣) . فقد ازدادت هذه المسائل في الأهمية ، الى حد أنه استنتج منها أبرز النتائج الرئيسية ، حتى من ناحية « بداجوجيه » ، ومن الحقيقي أنه يكاد يطالب في « خطابه للمعادة » سنة ١٨٧٤ الذين يعدون أنفسهم للدراسة النصيحة للتاريخ بالجامعة ، ألا يدرسوا التاريخ ، فقد قال مخاطبا تلاميذه :

« ان الذي يترك الجامعة ولديه معرفة مستفيضة باللغات اللاتينية واليونانية والألمانية ، والنظم السياسية لهذه الشعوب ، يكون صالحا لأن يصبح مؤرخا . أما الذي يفتقر الى هذه المعرفة ، فإنه لا يصلح ، وأنتم اذا أحطتم علما بهذه المسائل ، فمن المؤكد أن البحث في المصادر وتصوير الأحداث العلمية ، سوف يأتي من تلقاء نفسه ، كما تسقط السحب الكثيفة أمطارها . واذا لم تحصلوا على هذه المعرفة لأنفسكم ، فانكم ستقطفون ثمارا تعطب بمجرد امساكم بها » وقبل ذلك قال :

« أعترف أيها السادة انني سأشعر بالدهشة اذا عرفت من أوراقكم ، انكم طلاب تاريخ . بالطبع قد تكون لديكم النية لتعلم المبادئ الأولية الضرورية للغة ، الى جانب معرفة السياسة التي تناسب جانبا معيناً من البحث التاريخي . وانني لعل يقين بأن هذا هو معنى البحث التاريخي عند أكثركم ، ولكن قد يكون لهذا تفسير آخر ، وهو انكم تظنون أن هذه الموضوعات بلا ضرورة الى حد ما ، وانكم قد لجأتم الى التاريخ هربا من الصعوبات المضمنة للفيلولوجي ، وانكم قد قننتم بالبحث الدقيق في المصادر ، ودراسة منهج كتابة التاريخ . واذا كان الأمر كذلك ، فإن الـ

المدالة « Nemesis » لن يتأخر طويلا في أداء واجبه ... فإن نقص استعمادات البحث التاريخي ستجعل النقمة تحل بكم ، لأن الرواية التاريخية الزائفة ستكون إما سبحة غبية ، وإما خيالية ، أو كلاهما معا... وفي كلتا الحالتين ستكون خالية من الروح التاريخية » (١٤) .

أراد مومسن أن يكون « للروح التاريخية » حساب في كل مجال . ولم يطالب بضرورة استخدام هذه الأسس الرئيسية في الأبحاث التاريخية فحسب ، بل انه طالب بالتوسع في استخدامها وارتقاها . وكان أول من قام بتنظيم دراسة المخطوطات القديمة والنقود وتاريخ القانون علميا . وأسفر ذلك عن صورة جديدة تماما للحضارة الرومانية والدولة الرومانية . وظهرت هذه الصورة في شكلها الحقيقي لأول مرة في كتابه « القانون الدستوري الروماني » ( Romisches Staatsrecht ) ( الذي كتب في السنوات ١٨٧١ - ١٨٧٥ ) . ففي هذا الكتاب اكتمل أسلوب السرد والعرض الذي استخدمه في كتابه « التاريخ الروماني » اكتمالا تاما ، كما أصبح عميقا بفضل تحليلاته . وبفضل هذا التحليل وحده استطاع أن يكشف عما هو دائم في تغير الأزمنة ، وفي تقلبات النظم السياسية . ومهد تحليله الطريق أمام التركيبة التي تأملها من البداية . وقد أكد انه ما دام التشريع يتجاهل الدولة والشعب ، والتاريخ والفيلولوجي يتجاهلان القانون ، فإن الاثنين ( التشريع والتاريخ ) سيطرقان أبواب العالم الروماني بلا طائل . هكذا أتم مومسن عمل رانكه . ويقول جوش (Googh) « ان مومسن ورانكه يقفان وحدهما معا في الصف الأول من مؤرخي القرن التاسع عشر . واصطبغت مؤلفات رانكه اصطبغا يكاد يكون تاما بطريقة السرد الروائية ، بينما اكتسب مومسن الشهرة ليس فقط كاستاذ للسرد ، بل كمفسر للقوانين ، وكمحقق للمخطوطات والنصوص . ويتشابه الاثنان في مقدرتهما الانتاجية التي تدعو للدهشة ، وفي جمعهما بين الفن النقدي والرؤية التركيبية ... كانت روما قبل مومسن ، مثل أوروبا الحديثة قبل رانكه » (١٥) .

ولكن بالرغم من تقارب الاثنين في هدفهما ، فانهما كانا مختلفين تماما فيما يمكن تسميته بالسلوك الخاص بالبحث . فقد كان البحث التاريخي عند رانكه يهدف بصفة رئيسية الى اتخاذ صورة تأمل هادئة خالصة للتاريخ بأكمله . ولا يعنى هذا بأى معنى من المعاني أنه لم يتأثر بالأحداث ، فلا يستند الى أساس كل اللوم الذى وجه له في هذا السبيل . فان رانكه قد أصدر كذلك أحكاما ، وإن كان قد نظر الى موضوعه من

بعيد ، لئلا يتسنى له إصدار هذه الأحكام ، وذلك لأنه أراد أن يرى الأشياء من وجهة نظر أعلى من تلك التي رآها أولئك الذين عاشوا في وسط الأحداث ، والذين حاولوا توجيه هذه الأحداث في اتجاه غاياتهم . فالأحداث الفردية ، وكذلك الانجازات الفردية ، كانت عنده مجرد مقدمة . انه كان يسمي وراء شيء وراءها ، انه الشيء الذي أسماه « قصة أحداث العالم » . فيجب أن تعتبر هذا المجري الخاص بالأحداث وتطورات جنسنا الجوهري الحقيقي . انه محور الحق ، وجوهر وجوده . انه كل أفعال وآلام هذا المخلوق المتوحش . الفوضوي . الهمجي . العنيف . النبيل . الهادي . الميل للصداقة . والفساد والنقي مع ذلك . الذي هو الإنسان . والمؤرخ يسمي الى الامساك بكل هذه الأحداث في طبيعتها ، وصورتها الحقيقية ، حتى يصل في النهاية الى غاياته الحقيقية ، كما أنه يسمي الى تحويل التاريخ العاصف كله الى هدوء التأمل الخالص . وقد رأى رائكه التاريخ . كما رأى « جوتييه » الطبيعة التي يقول عنها :

« أن كل الاضطراب ، وكل التناحر ،  
من أجل الهدوء الباقي عند الله »

أما عند مومسن فلم يكن هناك مثل هذا التأمل الهادي . ليس هناك يرج خارج الأحداث وأعلامها . فقد كان تأمله للتاريخ معباً بكل ديناميكية شخصيته (١٦) . فقد اعتقد أنه لن يستطيع أبدا فهم تيار الأحداث تاريخياً الا اذا ألقي بنفسه في غمرة هذه الأحداث ، وجعلها تحمله في طريقها . فلم يكن بالمشاهد الهادي . بل كان مشاركاً في الدراما الكبرى لتاريخ العالم . وبهذه الوسيلة استطاع القيام بدوره بحيوية جمة ، حتى كاد الماضي في يديه ألا يصبح ماضياً . فقد أزيلت الفوارق بين العصور . فتجنن نقف في منتصف التاريخ الروماني . وكأنه تاريخنا المعاصر . ونجني نتبعه متأثرين بطريقة أو أخرى بنفس عين الاهتمام . وقد أثر كتاب مومسن « التاريخ الروماني » تأثيراً ساحراً في كل انسان في فترة من فترات حياته . ولم تكن لدى مومسن أية رغبة في التوجيه المباشر ، مثل كثير من المؤرخين السياسيين ، كما لم تكن لديه أية ميول تعصبية ، كما هو الحال عند « ترايتشكه » ، الا أنه لم يخف ميوله ونفوره . ومن الحقيقي أن ما يسمي باللوازم الشخصية يظهر بوضوح في مواضع كثيرة من كتبه . وعند مقارنة روايته عن الصلات بين قيصر وبومبي برواية ادوارد ماير (١٧) Eduard Meyer ، أو عندهم تقارن صورته الخاصة بشيشرون بصورة فريرو Ferrero . في كتابه « عظمة روما واضمحلالها » . فلن يبقى لدينا أدنى شك في أين تكمن الحقيقة التاريخية . وعندما تكلم مومسن عن « اوربيد Euripide » عند قيامه بعرض الأدب الروماني

والفن الروماني قد جعل من العسير علينا أن نظن أننا نصت إلى حديث أحد الفيلولوجيين أو المؤرخين ، لأنه قد نظر إلى « أورييد » وكأنه شاخص أمامه . وتحدث عنه حديثا يكاد يشبه حديث الكوميديا الأتيقية . ويقول مومسن عن الرجل الذي وصفه أرسطو بأنه كان أكثر الشعراء فهما للمساةة : « انه كان قادرا على هدم المساةة القديمة . ولكنه لم يفعل في خلق أية واحدة » (١٨) . هذا الاتجاه وإن بدا في الغالب ذاتيا ، إلا أن مثل هذه الذاتية كانت وسيلة وإغية لنقلنا إلى وسط الأحداث . فلم يرد مومسن أن يأتي القدماء إلينا وهم يرتدون حلا قشبية ، فقد رفض كل محاولات التأثير والاستنماط Stylizations ، وفي نفس الوقت نبذ كل محاولة لمحو ذاته ، لجعل الوقائع تتحدث عن نفسها . وقد جعل لسلطة الموضوعية التاريخية معنى آخر بأن غير مفهومها . فالشخصية لا يمكن أن تفهم إلا عن طريق الشخصية . ويستحيل هذا بغير تعاطف وثيق ، وبلا حب أو كره . هنا على المؤرخ ، أن يطلق لمشاعره وخياله العنان . . . وقد ينطلق بعيدا حتى يبدو الحد الفاصل بين العلم والفن ، وكأنه قد اختفى . وفيما يتعلق بهذه المسألة ، فإنه لم يقم نفسه في المطالبة للتاريخ بأى حق باعتباره علما بحتا . وقال في خطابه للامانة : « انه يحق ( للماكوك ) الذي ينسج الاف الخيوط معا ، وللبيصيرة الاصيلة التي تنفذ في فردية النساس والشعوب السخرية من شتى التعاليم والتوجيهات . فقد يمكن القول بأن كاتب التاريخ يتبع الفنانين أكبر من اتباعه لعنصر الدارسين الباحثين » (١٩) .

كان هذا في الواقع هو نوع التأثير الذي كان لمومسن كمؤلف على الرأي العام . وعلى دوره كرجل أبحاث يعمل على تقدم المعرفة . والذين اختلفوا معه في التفصيلات ، وقاموا برسم صورة مختلفة للأحداث وشخصياتها الرئيسية ، هم الذين خضعوا لتأثيره في أغلب الأحيان . يقول « ادوارد ماير » في خطابه التذكاري لتأبين مومسن : « انه لا يمكن أن ينسى كيف أثرت عبارات مومسن التي ركز فيها بعض الحقائق العميقة عن الحياة التاريخية ، أو صور بها الأحداث والشخصيات بمثل هذه الألوان الزاهية ، التي يرجع إليها مرة بعد أخرى بنبطة ، مثل مؤلفات كبار كتاب الدراما ، حتى وإن اختلفت مع المؤلف فيما يتعلق بجراكي Gracchi وبومبي Pompey وكاتو Cato وشيشرون Cicero » (٢٠) .

واستعداد مومسن بطريقة أخرى في النهاية الاتزان بين العلم والفن — وكلما تقدم في العمر أحس بمسئولية الحاجة إلى هذا الاتزان . فقد ظل يؤكد من البداية إلى النهاية أنه من المستحيل وصف الشخصيات دون تأثر

بالحب أو الكراهية ، ولكن هذا الأسلوب الشخصى الخالص قد تراجع الى الوراء فى كتاباته الأخيرة . ففى هذه المؤلفات أصبح أكثر متابرة على البحث عما تم فى التاريخ بدلا من اضاءة وقته فى معرفة نيات الافراد ورغباتهم وأفعالهم .

وعندما تقدم مومسن فى السن اعتبر هذه المسائل ضرورية ، واهتم اهتماما أكبر بالنظم المالية ومسائل الحكومة ، والمخطوطات Corpus Inscriptorum وبالم المخطوطات أكثر من اهتمامه بوصف الأحداث الجزئية والشخصيات . وفى هذه المسألة لم يضع أحد معيارا أشد صرامة للموضوعية من المصادر التى وضعه مومسن . فقد عرف بالطبع أنه لا يمكن لشخص بمفرده انجاز ما سعى اليه، ولذلك نادى بالعمل التعاوني، وجعل لهذا المطلب الصدارة فوق كل شئ . وقد تسنى له بفضل العنصرين اللذين اشتركا فى تكوينه ، وهما : « العنصر الواقعي » و « العنصر الشخصى » اللذان يمثلان الاهتمام الموضوعي والذاتي ، واللذان يتكاملان على الدوام فى نوع من الاتزان المثالي ، أن يحقق الكمال فى صورته الحديثة عن التاريخ الروماني وتقدم العالم الروماني . واستطاع فى هذا الوقت أن يدرك دور علم التاريخ على ضوء وظيفته الاجتماعية . ورأى أن كاتباً واحداً بمفرده لن يستطيع الاضطلاع بأعباء البحث التاريخي ، ولذا فمن الضروري تنظيم العمل بين المؤرخين ، ثم يأتى بعد ذلك دور المؤرخ الحق بطابعه الفردي وعبقريته . وهذه العبقرية تقع خارج ما يمكن أن يعلم أو يتعلم . ومن أجل بخاطره أنه من المستطاع تعليم التاريخ كحرفة ، فسيجد فى النهاية حبيبة أمله أنه فن (٢١) . ومن ناحية أخرى فإن الفن لا يسلم نفسه ببساطة لأي إنسان لم يمر فى مدرسة المعرفة الشاقة .



## الفصل الخامس

### التاريخ السياسي وتاريخ الحضارة : بوركار

يبدو أن الصراع المنيف والطويل الذي نشب في النصف الأخير من القرن التاسع عشر بين المدافعين عن التاريخ السياسي وأنصار التاريخ العام للحضارة لأول وهلة مسألة من المسائل البارزة التي جرت في غير وقتها Anachronism وقد نشبت في هذا القرن مشاحنات متكررة حول مشكلات كان من المعتقد أنه قد تم حسمها من قبل . وقد كان القرن الثامن عشر الذي طالما تعرض للتشهير ، ووصف بأنه مجرد من « الحاسة التاريخية » يتمتع في الواقع بمقلية أكثر تفتحاً لإدراك هذه المشكلات ، كما أنه من وجهة نظر منهجية خالصة قد استطاع أن يحقق تقدماً رئيسياً في هذا الشأن . ومن بين مزاي فولتير التي لا نزاع فيها ، أنه قد أدرك قصور الكتاب التاريخية المقتصرة على السياسة وحدها . واستطاع التغلب على ذلك ، ولم يلجأ في هذا الشأن إلى أية مناقشة سلبية ، بل وضع مثلاً جديداً إيجابياً ، وحاول إدراكه في مؤلفيه الرئيسيين ، بأن ذكر أن التاريخ لن يكون فقط بياناً عن المعارك والعمليات الحربية ، أو عن المؤامرات والدسائس الدبلوماسية والسياسية ، بل ينبغي عليه أن يشرح السياق الفكري بأكمله . فبالإضافة إلى الجانب الأحداث السياسية عليه أن يرسم صورة لتقدم الاتجاهات الفكرية ، وكذلك الميول الأدبية والفنية لكل عصر ، وعليه في النهاية أن يعرض نظرة عامة للحياة الخلقية بأسرها في العصر . وحاول فولتير القيام بكل هذا في كتابه « عصر لويس الرابع عشر » ثم قام بذلك بصورة أوضح في كتابه « مقال عن العادات » Essai sur les mœurs . وبالطبع اتصف ما أنجزه فولتير في هذا الشأن في جملة نواح بالنقص ، وبأنه كان ذا جانب واحد ، لكنه عرض الموضوع بوضوح ودقة تامين . ولن يستطيع أبداً النكوص بعد هذه الخطوة . وقد ظلت الصورة التي رسمها فولتير في هذه المحاولة

الجديدة نبراسا يهتدى به لعدة سنوات . وقد وجه الانتباه بحق الى الحقيقة الخاصة بأن كتاب مومسن « التاريخ الروماني Roemische Geschichte » قد اتبع خطوطا عامة تتفق مع البخطة التي ابتكرها فولتير في كتابه « عصر لويس الرابع عشر » (١) .

على ضوء هذا الكلام فاننا نشعر بغربة اذا رأينا كيف ظل تاريخ الحضارة قرابة نهاية القرن التاسع عشر يحارب حربا دائمة من أجل « مكانه تحت الشمس » ، وأنه كان مرغبا على اثبات حقه في البقاء كمنافس للتاريخ السياسي . وقد يعتقد أن هذا الاثبات قد تأكد منذ أمد بعيد ، وذلك اذا تذكرنا أنه كان في فرنسا في نفس هذا الوقت تقريبا مؤلفات مثل تلك التي كتبها « سانت بييف » Sainte Beuve و « تين » Taine وفي ألمانيا مثل مؤلفات « ياكوب بوركار » Jacob Burckhardt وبرغم هذا قد حاول كثيرون من المؤرخين السياسيين البارزين الاعتراض على النقطة الخاصة باعتبار هذه المؤلفات معيارا للمنهج ، أو أن لها أهمية حاسمة للدراسة العلمية للتاريخ . وذكروا أن رسم صورة للحضارة قد يصاحب بالطبع أى بيان عن الأحداث السياسية ، وقد يلتف حولها مثل الكروم المتسلقة ، ولكن اذا حجبت هذه الصورة الخاصة بالحضارة الأحداث السياسية فمن الواجب الخلاص منها بلا هوادة . وقد دافع عن هذه النظرة بحماسة « ديتريش شافر » Dietrich Schaefer الذى كان مقتنعا بأن كتابة التاريخ قد فاضت حيوية على الدوام من جراء اتصالها بالسياسة ، وأنها لا تستطيع الانفصال عنها باعتبارها محورها الحقيقي دون حدوث ضرر . وفسر ذلك بالقول : « ان الذى يود أن يفهم تطور أية دولة ، يجب عليه أن يبحث فى أصل سلطتها ونموها واستمرارها . ولكن العوامل الخاصة بالسلطة هي قبل كل شيء ذات طابع سياسى وحرى . ومن ثم جاءت أهميتها العظمى فى البحث التاريخى » (٢) .

وهذا الكلام يعنى الارتداد الى الخلف قرنا ونصف قرن . فهو يعنى البقاء ، أو محاولة البقاء حيث وجد فولتير التاريخ . وبالطبع كان هذا الارتداد ظاهريا فقط . فلا يمكن لأى مؤرخ « سياسى » مهما كان متطرفا أن ينسى اتساع النظرة الرائدة التي ظهرت خلال هذه الفترة فى مؤلفات رانكه وشمبولت وشلايرماخر Schleirmacher وبيسك Boeckh والذى يود أن يستمر فى النظر الى التاريخ كتاريخ للدول ، سوف يرى نفسه ، ولو مضطرا ، الى التفرقة بين تصور الدولة فى صورتها القديمة والتصور الآخر الذى بدأ المعنى بعد أن اتسعت سلطة الدولة فى المجال الخارجى ، وبعد أن اتسعت منازعتها السياسية والحربية . ولن يستطيع

حتى « شافر » التهرب من هذا المطلب ، وهو اذ يعترف بذلك يضعف في الواقع من قيمة حججه اضعاافا أساسيا . وقد كتب شافر يقول : « قد خصص الفكر الفلسفي للبحث التاريخي نطاق الأعمال الانسانية الحرة ، لأن التقدم لن يتم الا بازدياد صيغ هذه الأعمال بالصيغة الأخلاقية . فالسلطات الأخلاقية هي التي تحكم في التاريخ . وهكذا فان جوهر التقدم التاريخي يكمن بصفة عامة في التقدم الأخلاقي » . ولن يرفض فولتير الموافقة على هذه الفقرة ، وربما كان يتخذها شعارا لكتابه « مقال عن العادات » ، وربما كان يختلف عنه فقط في أنه سيؤكد بشدة استحالة تحقيق أى تقدم أخلاقي دائم في غياب التقدم الفكري . فلن تيسر للقوى الأخلاقية للانسان أية حيوية بغير استنارة الفهم .

و'صاحب « شافر » رأى « ابرهارد جوتهاين Eberhard Gothein » الذى بدأ مثل « شافر » مؤرخا للاقتصاد ، واستطاع اعتمادا على نظريته المستمدة منه أن يبين تعذر فهم طبيعة الدولة وارتقاها فهما كافيا ، بالاكفاء بالنظر اليها من ناحية فعل واحد مفرد . فالذى لا يرى الدولة باستمرار في صلاتها بالعوامل الأخرى ، وخاصة القانون والاقتصاد ، يوصد أمام ذهنه كل أسباب الاستبصار ، ويراه كائنا غريبا غير مفهوم . ولكن الشيء نفسه يحدث بالنسبة للدين والعلم والفن والأدب كذلك . فان جميع فروع المعرفة التى تعنى بهذه المشكلات تفترض افتراضا سابقا وحدة عليا تلتقى فيها هذه الفروع ، وتدعى « بتاريخ الحضارة » فهى تشبه أعضاء كائن له واقعية معينة ، وكما يقول جوتهاين : « يعتبر أصل هذا النوع من التاريخ وأهميته الحاضرة كنتيجة ضرورية للتطور الكامل للروح البعيدة » (٣) .

ويبين لنا الصراع والمنافسة بين هذه الآراء أنه من الواضح أن تاريخ

الحضارة قد تعرض من جراء مقارنته بالتاريخ السياسى الى موقف سيئ من البداية . فالتاريخ السياسى يستطيع أن يشير الى تقليد طويل وعدمه . قد منحه صيغة ثابتة ومحدودة ، خاصة فيما يختص بالمنهج . وبالرغم من وجود بعض الاضطرابات العميقة الباطنية فى هذا التاريخ السياسى ، ووجود آراء متباينة خاصة بالمضمون ، فقد أمكن مع ذلك الوصول تدريجيا الى فهم متبادل خاص بهمة التاريخ نفسها ، والطريقة العلمية التى تتبع فى تناوله . ويمكن بصفة خاصة ذكر مؤلفات رانكه الخالدة ، التى ظلت كآثار حاسمة ، حتى بين مؤلفات أولئك المؤرخين السياسيين الذين سعوا للذهاب أبعد منه ، وكافحوا من أجل مثل أخرى غير مثله . ولكن كتابة تاريخ الحضارة لم تبلغ مثل هذا الشاؤ ، كما أنه ليس لديها أى مؤلفات

كلاسيكية معترف بها . فيصادفنا في هذا الشأن خليط متعدد الألوان من ( التشكيلات ) العجيبة ، التي كانت متضمنة في تاريخ الحضارة . وقد شكك « جونهائين » بحق لأن « شافر » قد استفاد من هذا الموقف للمهاجمة تاريخ الحضارة بأسرها ، وأصر على أنه ينبغي الحكم على هذا النوع من التواريخ بالرجوع الى أفضل ما أنجز فقط وأعظمه ، وأنه ينبغي ألا يلتفت الى المادة البالية التي تعرض باسم « تاريخ الحضارة » سعيا وراء الاعتراف بها . ولكن حتى اذا اتبعنا هذا الرأي ، فاننا لن نحصل على فكرة موحدة من المؤلفات الرئيسية في هذا المجال بخصوص الغاية التي كانت تستهدفها هذه المؤلفات . فتختلف النظرة الى هذه المسألة خلافات رئيسية من بلد لآخر : ففي بريطانيا قد استمر تأثير فكرة فولتير عن معنى تاريخ الحضارة وقيمتها ، بقوة فائقة خلال القرن التاسع عشر . واتفق كل من « بكل » مؤلف كتاب « تاريخ الحضارة ببريطانيا » و « ليكي Lecky » مؤلف كتاب « تاريخ انبعاث الروح العقلية وتأثيرها في أوروبا » سنة ١٨٦٥ مع رأى فولتير الخاص بأن التقدم في الاستنارة والفهم العام هو المحرك الحقيقي والوحيد حقا لتقدم أية حضارة . وجعل « بكل » بعد ذلك التقدم الفني والمادى ، الذي يعقب تقدم الاستنارة نتيجة بسيطة لتقدم العلم .

وفي فرنسا انصب الاهتمام على مسألة أخرى نتيجة لتأثير « سانت بيغ » و « تين » ، واستخدمت في مؤلف « سانت بيغ » الكبير Port Royal لأول مرة جميع مناهج التحليل النفسى من أجل حركة دينية كبيرة هي « أصل اليانسينية وانتشارها » Jansenism ، ولتمكيننا كذلك من رؤية دوافعها الروحية العميقة . وحاول « تين » في كتابيه : « تاريخ الفن » و « تاريخ الأدب الانجليزى » تحقيق نفس الشيء بالنسبة للعصر العظيم للفن والأدب .

ولم تحدث محاولات تذكر من نفس النوع في بادئ الأمر في ألمانيا . فقله اتبع كتاب مثل « ريبيل Riehl » و « فرايتاج Freytag » وسائل أخرى في كتابة تاريخ الحضارة ، فقد تركا التركيبات الكبيرة ، وهما نفسيهما بعناية شائعة لوصف التفصيلات ، وكان عليهما التسليم بأن عالم التاريخ قد أصبح خاضعا تماما للمؤرخين السياسيين ، ولجأ اتباعا لبدعة ما الى عالم لم يسبق لأحد طرقه . وعارضا وصف الأحداث التاريخية الكبرى بولهما بالأحداث الصغيرة ، وقد رآيا الصلة بينهما مماثلة للصلة بين الدراما والمقطوعة الشعرية idyl . وقد نشر كتاب « ريبيل » Riehl سنة ١٨٥٩ تحت عنوان Kultur studien aus drei Jahr

Hunderten ويحمل أحد فصوله اسم « طبيعة تاريخية صامتة » وقد أوضح ريبيل أن أكثر ما يهمه هو رسم صور صغيرة من مشاهد الحياة اليومية ، تكون صورة تاريخية كبيرة عند تجميعها سويا ، وكان مؤلف « فريتاج » المسمى Bilder aus der deutsche Vergangenheit ( صور من ألمانيا المعاصرة ) مشبعا كذلك بمثل هذا التفسير ، وبمثل هذه العاطفة . فقد حاول كما ادعى فى كتابه Erinnerungen « ذكريات » رسم حياة الناس المتدفقة فى اتجاه قائم محاذ للأحداث السياسية الكبيرة (٤) .

من هذا يتضح أن تاريخ الحضارة لم يدع لنفسه منذ البداية أى شيء سوى أنه مجرد حلية أو زخرف ، وهو زخرف قد يحتقره أى إنسان يهتم برؤية الأحداث فى ضخامتها ، ويربط بينها وبين عللها الكامنة ، وقد تزهر الكتابة التاريخية التى تتبع أسلوب « ريبيل » و « فريتاج » باقتراحها من الحياة - غير أن الذين أعلنوا الحرب على التاريخ الذى كتب باسم الحياة قد يستبعدونها ، وفى هذا الشأن يقول « نيتشه » : « هناك كتاب منقبون وموهوبون قد رسموا بفرشاة دقيقة السعادة والراحة . . والحياة اليومية . . والصحة فى الإقامة بالريف ، وكذلك جميع البركات التى ينعم بها الأطفال والدارسون والفلاحون . . كل هذا من أجل فكرة الاطمئنان التى استطاعت أن تسيطر على التاريخ ، وذلك لضمان سلام هؤلاء الكتاب وهذوتهم . ومن أجل هذا حاولوا تحويل شتى فروع المعرفة التى كان يتوقع أن تحدث أية مشاغبات مقلقة للراحة الى مسائل تاريخية . وامتناع هؤلاء الكتاب عن طريق الوعى التاريخي أن ينقلوا أنفسهم من الحماسة . . فلم تعد هذه الحماسة مطلوبة من أجل خلق التاريخ كما تجرأ جوته واعتقد . . فعلى العكس . . لقد أصبح الآن هدف أولئك اللافلسفين الذين يتبعون مذهب « ( لا اعجاب admirari ni ) » عندما ينظرون الى كل شيء نظرة تاريخية، هو مثل هذه البلادة فى الشعور» (٥) .

وعندما كتب « نيتشه » هذه الفقرة كان متأثرا بالفعل بمفكر قد قام بتزويده بنظرة جديدة للتاريخ ، وأكثر عمقا له . فقد بدأ فى كتاب « نيتشه » « مساوى التاريخ وفوائده » Vom Nutzen und Nachteil der Historie für Das Leben عداؤه الصريح للتاريخ ، ولكن الذى قابلته نيتشه بالعداء ، لم يكن التاريخ ذاته ، لأن هذا التاريخ كان مصدر حماسة حقيقية ودائمة له ، وقد تحمس بصفة خاصة للهيلينية والحضارة اليونانية، ولكنه عدل موقفه بعد ذلك ، ورأى الهيلينية فى صورة جديدة ، ووضع فى مقابل النظرة الانسانية الكلاسيكية لليونانيين ، نظرتة للمأساة ، التى عبر عنها فى كتابيه « مولد المأساة » Geburt der Tragödie

الذي نشر سنة ١٨٧٢ « Die Philosophie im tragischen Zeitalter der Griechen » (الفلسفة في المأساة القديمة لليونانيين) وكان رايه هو أن «الأيديل Idyl» التي سعت الكتابة التاريخية الأولى للزمان لتصويرها قد أذنبت الى الأبد لأن المقطوعة الشعرية لا تخدم الحياة ، بل انها بدلا من ذلك تسليها أعظم فضائلها . ويتشبه الفيلولوجي لا يستطيع أن ينبذ التاريخ أبدا في أية مرحلة من مراحل تقدمه ، ولم يكن الذي نقر منه هو التاريخ ، بل كان الصورة المشوهة له التي رسمتها النزعة التاريخية الحديثة . وقال في هذا الشأن : « انهم سادرون في غيهم الى مثل هذا التطرف في التاريخ ، وهم يعلقون به وهو في هذه الصورة ، التي جعلت الحياة تبدو في صورة مضمحلة وهزيلة . وان التحذير من هذه الظاهرة الواضحة في تجربتنا باعتبارها عارضا من الأعراض الملحوظة لعصرنا ، لواجب ضروري ، كما أنه شيء اليوم » (٦) وقد قال نيتشه كلمة « لا » التي يقولها « الرجل فوق التاريخ » معترضا على « النزعة التاريخية الصرفة » التي تفتبط بالماضي كما هو عليه ، كما أنه جعل الحقيقي ، والتفسير العظيم للتاريخ كشيء مقابل للتاريخ القديم .

وفي هذا يقول : « سواء كان المعنى الذي يرمون اليه في نظريتهم هو السعادة ، أو الخضوع ، أو الفضيلة ، أو الندم ، فإن الناس الذين ينتهون الى التاريخ الأعلى ، لم يتفقوا قط بعضهم مع بعض على هذه المسائل ، ولكنهم يجتمعون على القضية الآتية فيما يتعلق بالوسائل التاريخية الخاصة برؤية الماضي . ان الماضي والحاضر هما شيء واحد ، وانها متماثلان ، أي أنهم بالرغم ، من اختلافاتهم المتعددة ، يتفقون في القول بوجود نماذج لا تفنى ، حاضرة على الدوام ، وبوجود كيان ثابت من القيم التي لا تتغير ، والتي لها منذ الأبدية نفس المعنى » (٧) .

كانت هذه هي النظرة التاريخية التي صادفها نيتشه متجسمة عند «ياكوب بوركار» ، كما أنه رآها منطبقة على جميع العصور العظيمة للحياة الفكرية كالهلبية ، وفجر المسيحية ، والنهضة الإيطالية . . ومن الغريب أن يوضع بوركار الى جانب « ريبيل » و « فريتاچ » ، وذلك لمجرد اهتمامه بتاريخ الحضارة . والحقيقة هي أن كل ما يربطه بهما هو العنوان العام الذي قاموا جميعا باستخدامه للدلالة على اتجاه بحثهم ، ولكن هذا العنوان يدل على نظرتين ومذهبين مختلفين تماما اختلافا رئيسيا . وقد طمس « جوتهاين » في كتابه عن برامج تاريخ الحضارة هذا الاختلاف الرئيسي ، بدلا من أن يظهره بوضوح . ولام « جوتهاين » « شافر » ، لأنه عندما حاجم

تاريخ الحضارة ، وقع في الخطأ التكنيكي الخطير الخاص ، بقيامه بالبحث عن العلو ، حيث لا يوجد . وكان عليه بدلا من أن يحارب خصما وهما أن يوجه اعتراضاته لمؤلفات كل من «بوركار» و «فريتاج» (٨) . الا أن هذا الربط بين الكاتبين له قيمة مشكوك فيها ، لأن اتجاه بحث بوركار ذو طابع شخصي خاص به ، يصعب انطواؤه تحت لواء أية مدرسة محددة .

وتتميز طريقة بوركار عن طرق أغلب مؤلفي القرن التاسع عشر بالحقيقة الخاصة بأن عواطفه الشخصية والفكرية كانت ذات طابع مخالف تماما . فهو يستطيع أن يدعى بأنه لا يتبع هيجل أو رانكه أى اتباع ملجوط ، لأنه رأى السلطة السياسية ، والسلطة بصفة عامة بمعنيين مختلفين تماما . فالدولة عند هيجل دليل فعل يؤيد نظريته الرئيسية - وهي أن كل شيء حقيقي معقول ، وكل شيء معقول حقيقي . فلم تكن الدولة عنده التوفيق بين المثالي والواقعي فحسب ، بل إن معناها هو وجود ذاتية تشمل الاثنين . « الدولة روح موجودة في العالم ، وهي تدرك نفسها إدراكا واعيا فيه ، إنها تقدم الله في هذا العالم . إن أساسها هو قوة العقل الذى يدرك نفسه كإرادة » (٩) .

أما عند رانكه ، فلا يمكن أن تلخص طبيعة الدولة في أية عبارة مثل هذه العبارة البسيطة ، فليس من شك في أن الدولة « فكرة » لكن هناك أفكارا أخرى رئيسية ومساوية لها في تأثيرها ، كما توجد سلطات ذات تأثير ، وطاقات أساسية للحياة التاريخية ، لا تستطيع الدولة أن تحل محلها ، أو تسيطر عليها . وفي رأيه أنه على الدولة أن تحمي الحضارة ، وأن تقومها بواسطة قوانينها وحكومتها ، ولكن الدولة لا تستطيع أن تخلق الحضارة بنفسها ، ومن الواجب أن يترك انشاء فضائل الحياة الحضارية لسلطات أخرى (١٠) .

بالرغم من ذلك ، فمهما كانت ضالة محاولات نظرة رانكه في تفسير الأحداث الفردية بالرجوع مباشرة الى أية غاية إلهية ، فانها قد ارتكزت الى فكرة الرعاية الإلهية للأحداث بأسرها . يرغب هذه النظرة استطاع رانكه كذلك أن يصل الى نوع من ثيوديقيا السلطة . ولم يخافه شك في أن السلطة في ذاتها هي مظهر « لوجود روحي » ، وقد كررت أجيال كاملة من المؤرخين بعده هذا الرأى ، وهو أن الدولة في أعلى مرتبة لها هي سلطة أخلاقية ، وأنها هي العقل الأخلاقي للشعب . ولهذا السبب رفض

هؤلاء المؤرخون اعتبار تاريخ الحضارة شيئا منفصلا عن التاريخ السياسى،  
ومعادلا له فى المرتبة (١١) .

ورد بوركار على كل هذا الكلام باصرار بكلمة «لا» فى بداية كتابه  
Weltgeschichtliche Betrachtungen « تأملات فى تاريخ العالم » ،  
فقد بلغ من التشاؤم مبلغا جعله لا يعتقد بأى توافق بين العقلى والواقعى،  
ويدا تمجيد السلطة لنظريته الواقعية مجرد احتيال ، كما أنه اكتشف أن  
الصور الشباعرية ( الايديلية ) للكتابات الأولى عن التاريخ الحضارى  
الألماني خداعة . وأكد بأن من الوهم الأحق التشبث ، كما أصر «فريتاج»  
فى كتابه « صور من ألمانيا المعاصرة » Bilder aus der deutsche Vergan-  
genheit على القول بتقديم « الشعور بالواجب والأمانة » أو « الخبرة  
والتضامن والإخلاص » ، وذلك بالمقارنة بالعصور الأولى المنحطة ، وبدا له  
الادعاء بأننا نحيا فى عصر تقدم خلقي من دواعى السخرية . وفى هذا  
يقول :

« نحن نحكم على كل شيء اعتمادا على هذا القدر من الأمان الخارجى .  
الذى بدونه كنا لن نستطيع أن نحيا ، ونستقيح الماضى لأنه لم يشتمع بمثل  
هذا الأمان بينما ماتزال تهددنا حتى الآن شتى أنواع الويلات، مثل الحرب  
عندما يتوقف هذا الأمان » (١٢) . «حينما كتب بوركار هذه الكلمات ، التى  
ترجع الى سنة ١٨٦٨ ، أى فى وقت بدا فيه الاطمئنان وقد تحقق الى  
الأبد ، لم يشك أحد فى أن المؤرخ يستطيع ان يدعى النبوة . وقد اعتقد  
بوركار أن السلطة فى صورتها المعروفة لا تستطيع أن تحقق أى تقدم نحو  
غاية أخلاقية ، فهى منتظلة كما هى دائما ، انها فى ذاتها شر . ووفقا  
لرأيه : « ان السلطة لا ترتوى أبدا ، انها طماعة ، وغايتها لا تدرك ادراكا  
واضحا . ومن ثم فهى تعسة ، ولا تستطيع الا جعل الآخرين تعسين . ومن  
أجل هذا ، فلا مفر من الخضوع لحكم عائلات حاكمة طموحة ، تملى ذاتها،  
أو الى حكم عظماء الأفراد ، وما أشبه ، أى الى سلطات ليس لديها أى شغف  
بالارتقاء بالحضارة » (١٣) .

وتتضح أصالة هذه النظرة للتاريخ، عندما ندرك الدوافع التى دفعت  
بوركار الى النيل من السلطة ، وزادت باستمرار من عدائه لها . ولا يخفى  
أن بوركار لم يصدر حكمه بوصفه أحد الأخلاقيين ، أو أنه كان يقشعر  
من رؤية الشر . فهو على العكس قد أبدى إعجابا خاصا بالشر . ومن  
المستطاع نعتة ، وإن كان هذا الوصف ظلما الى حد بعيد بالمدافع عن  
« اللاأخلاقى » ، وهو عندما ظن أنه قد عرف العظمة الشخصية الحقيقية  
فى التاريخ ، اعترف بها ، وإن كان لم يقر أهدافها .



السلطة الفاتكة كما مسترى ،  
لن يمكن أن تستبعد من الصالح ،  
فأنا أيسعدنى الحديث مع العقول الفعالة ،  
وكذلك مع الطغاة (١٤) .

ويمكن أن تستخدم كلمات جيته هذه كشعار لتاريخ بوركار عن حضارة النهضة . ففي هذا الكتاب اغتفر الاندفاع الأعمى نحو السلطة ، عندما صادفه عند القدماء . ولم يوصف طغاة النهضة والنبلاء الإيطاليون أو سيزار بورجيا أوصافا أكثر انطبعا في النفس من « الأناية المنطلقة في أبشع نواحيها » و « التعطش المتطرف للدماء ولقوى الشر المندفعة أو المشقية والشريرة » مثل هذه الأوصاف ، تنطبع ملامحها عندنا جميعا . ومن ناحية أخرى ، فإنه لم يكف عن الحكم الأخلاقي - وإن لم يكن هذا هو أهم شيء عنده . لأنه قد اكتشف في هذا العرض الخاص بالسلطة فقط تعبيرا عن القوى الطبيعية ، التي يجب أن تلاحظ ، وأن يشمر بها كذلك ، قبل الشروع في البحث ، عن قيمتها أو عدم جدواها . وقال مرة : « الموضوع هنا ليس موضوع مدح أو ذم ، بل هو خاص بفهم روح أى عصر في فرديته القوية » . ولم يعترف بوركار بكل هذه المسائل فحسب ، بل أقبل عليها بشغف واضح . ففي صورة النهضة التي أراد رسمها ، امتزج النور والظل معا ، وقد رأى اشتراق أنبل توافق للشخصيات ، والفن المجيد ، تسمو فوق كل الفساد الذي لا حد له . وبدأت النهضة له في تناقضها العميق للغاية ، ومتبايناتها التي لا يمكن التوفيق بينها كصورة صادقة للإنسانية ، وأننى عليها لأنها كانت أول من كشف عن القدرة الكاملة للإنسان ، وألقى ضوءا عليها ، ولأنها لم تهتد فقط إلى التصور الخاص بالإنسانية ، بل اهتمت كذلك إلى الجوهر ، ولهذا رأى أنها تستحق ثناء عاطرا (١٥) .

ولكن ما اغتفره بوركار للأفراد ، لم يسمح به للسلطة الجماعية . ففي هذا المقام كانت أحكامه معارضة لأحكام أغلب المؤرخين تمام المعارضة . وبدأت له إساءة استخدام السلطة المنظمة أكثر خطورة من إساءة استعمال الأفراد للسلطة ، لأن تنظيم السلطة يسبب اختفاء العامل الذى كان وحده يستطيع أن يحول دون خضوعنا لكل ما كان سميئا بطبيعته فى هذه السلطة . وقد يكون طغيان الأفراد مروعا ، ولكن ليس ضروريا أن يكون موجها ضد الروح الإنسانية ، ولهذا السبب فهو لا يعتبر لا أخلاقيا بكل معنى الكلمة ، وعندما ظهرت السلطات الجماعية الكبيرة على المسرح ، وأدت إلى ظهور استبداد منظم مركز ، أصبح آخر ملاذ للروح الإنسانية والأخلاق مهبطا . ومن ثم ظهر هذا الرسم الهزلى « الدولة الشرطية » وقسمها الكامل للفرد . ولم يستطع بوركار كذلك إقرار تخطيط أفلاطون

للدولة المثالية ، وأعلن أنها لا تتفق مع طبيعة الانسان ، كما لا تتفق أكثر من ذلك مع طبيعة اليونانيين ، لأنها تجمع كل شيء يعتمد على الروح الفردية . أما الذي طرب له أكثر من كل شيء فهو السلوك المحر المتعدد الجوانب والصور المتعددة السخية ، واتساع أفق الحضارة اليونانية ، وتنوعها ، والفن اليوناني ، والدين اليوناني . ولم يعجب ببساطة هذه الحضارة ، بالمعنى الذي أعجب به فنكلمان Wnckelmann بل سحرته ألوانها البهيجة وتنوعها (١٦) .

ورأى بوركار في الدين والدولة سلطتين ثابتتين ، واعتقدا أنه من الضروري أن يحاولا المحافظة على بقائهما كما يفعلان . وفي ظنه أن الحضارة لا تتفق مع هاتين السلطتين ، وأنها بحكم طبيعتها الحقيقية في تمارض غفل معها كذلك ، وكتب في هذا الشأن : « اننا نطلق كلمة الحضارة على الخلاصة الحاوية للأمور التقدمية للعقل ، التي تحدث تلقائيا ، ولا تطالب بأي قبول كلي ، أو ارغامي . وهذه الحضارة تعمل بغير انقطاع على تغيير كل من هاتين السلطتين الثابتتين ( الدين والدولة ) واذا بهما ، ولن تكف عن ذلك الا اذا أفلحت هاتان السلطان في جعل الحضارة ذات نفع لهما ، وبخلاف ذلك فانها تقف لهما بالمرصاد . انها الساعة التي تحدد الوقت الذي لن تتفق فيه بعد صورتاهما مع جوهرهما » .

ومؤرخ الحضارة يشاهد الدراما الخاصة بالحضارة ، التي تظهر في أزهى المصوّر مرة بعد أخرى في صورة المأساة ، ويعرف كيف ينشرها أمام أعين الدهن . ولم يكن بوركار مؤمنا بإمكان الوصول الى حل سلمي ، أي الحل الذي لا يظهر في صورة المأساة . وفي الوقت الذي رأى كل من هيجل ورائكه « توافقا غامضا » بالمعنى الذي قصده « هراقليطس » لم ير بوركار سوى صراع متجدد على الدوام ، وفي بعض اللحظات السعيدة العرضية ، يبدو هذا الصراع ، وكأنه قد هدا ، ولكنه يهدد على الدوام بالاندلاع ثانية ، لأنه لا يمكن التوفيق بين الاختلافات البساطينية لهذه السلطات الثلاث للتاريخ ، فالدولة سوف تكرر محاولة اخضاع المعرفة والفن لنظام تحكمي أثابعا « لحقا المقدس » . فما الذي لم تفعله الدولة حتى في آشور وبابل وفارس وفي كل مكان لا يقف انبعاث كل ما هو فردى ، الذي اعتبر حينئذ كشيء مرادف للشر ؟ . وبالمثل كذلك حاولت الفردية بكل وسيلة ممكنة أن تؤكد ذاتها ، ولكنها خضعت في النهاية للقيود الدينية والدينية وكذلك للمعصيات البطائنية .. الخ ، دون أن تترك أثرا وراءها .

وقد اعتبر هيجل الحضارة « فعلا ذاتية للفكرة » ، وتتبع قانونا ديالكتيكيا محددا ، فالعوامل المنفصلة تدفع بعضها البعض الى الأمام ، وهي

يبدو في البداية متعارضة ومتعادية ، ولكن التعارض بأكمله يتوقف في المرحلة النهائية ، وتستوعب الفكرة كفكرة مطلقه كل الاختلافات في باطنها . وتوفق بينها . ودافع رانكه كذلك ، الذي رفض أى تفسير فلسفي للتاريخ من هذا النوع ، عن نظرية للتوافق كانت دينية أكثر منها ميتافيزيقية . وكتب يصف الصدام بين روما والتيتونيين : « يمكن للماهية المثالية لتاريخ العنصر الانساني أن ترى في الحقيقة الخاصة بأنه خلال الصراع بين المصالح المتعارضة للدولة والشعب ، قد انبعثت سلطات ذات تأثير متزايد ، حولت الموقف بأكمله ، وأعطته صبغة أخرى » (١٧) . وقد أنكر رانكه « التقدم » بمعنى الإرادة الموجهة ، التي تساعد على تطور العنصر الانساني من مرحلة الى مرحلة تالية ، أو التي يعنى الخاصية الروحية الفطرية في الانسان ، التي تستطيع بالضرورة دفع الأمور نحو غاية محددة . وأوضح أن كلا الرأيين غير سليم من الناحية الفلسفية ، ولا يمكن اثباته تاريخياً (١٨) ولكن ظل من الصحيح عنده الاعتقاد في التقدم المستمر « للعقل العالى » ، وكذلك ظل حقيقياً عنده الاعتقاد بأن العنصر الانساني قد اكتسب بمرور الزمن مميزات اجتماعية ومادية ، ودينية بصفة خاصة . وفي رأيه أن القيمة الأخلاقية والفكرية لتاريخ العالم تكمن في تأييدها هذه العقيدة تأييداً متزايداً (١٩) .

في هذه المسألة يبدو لنا واضحة انفصال بوركار المتطرف عن النظرة التقليدية للتاريخ . فقد خضعت جميع الكتابات التاريخية السابقة بصرف النظر عن الاتجاهات المتنوعة التي تسلكها شعورياً أو لا شعورياً للسؤال الذي وضعه في البداية أول مؤلف عنى بفلسفة التاريخ عناية حقيقية ، وهو هل التاريخ عماء ، وأحداثه خاضعة للمصادفة ، أو أنه من المستطاع ادراك معنى له وخطه ؟ وكان من المفروض أن القديس أوغسطين قد اكتشف في كتابه « مدينة الله De civitate dei » ، أن هذه الخطه الغامضة هي خطه للخلاص . وصادف هذا الاعتقاد على العوام أتباعاً ومقلدين . وحتى بعد القرون الأولى للنهضة ، عندما بطل تأثير هذه الطريقة اللاهوتية في كتابة التاريخ ، فقد استمر بقاء فكرتها الباطنية بعد ذلك في صورة « دينوية » . فالاختلاف بين كتابي « بوسويه » مقال عن التاريخ العالى ، Discours sur l'histoire Universelle وكوندورسييه « خلاصة لمشهد تاريخي عن تقدم الروح الانسانية » Esquisse d'un tableau historique des progrès de l'esprit humain أقل بكثير مما يبدو لأول وهلة . وقد ظل فولتير يعجب بمؤلف « بوسويه » ، حتى بعد أن جاهر بنومه لأنه قد رضع الجواهر المزيفة بالذهب (٢٠) . ولكن بوركار قد ذهب أبعد من ذلك ، فقد اعتبر الايمان بخطه عالمية كبرى ، كأي غزاة

رخصى ، لا يستطيع أن يعرض عن الأخطاء الأخلاقية الفعلية ، أو أن يزيل أثر أى فعل من أفعال العنف ، أو أن يبررها . ويقول عن ذلك :

« إن أقل وصف يمكن أن يوصف به أى فعل عنيف يفلح هو أنه اهانة ، أو بعبارة أخرى - مثل سييه . - والفى الوحيد الذى يمكن أن يتعلم من الأفعال الشريرة الناجحة ، التى يقوم بها الأقوياء ، هو ألا نقدر الحياة فى العالم بأكثر مما تستحق » (٢١) .

وواضح أن هذا الكلام كأنه قد صدر عن شوبنهاور (٢٢) ، ولكن كيف تستطيع فلسفة شوبنهاور أن تخلق مؤرخا كبيرا ؟ وكيف تستطيع أن تساعد على ظهور مثل كتاب بوركار « حضارة النهضة » أو « جوهره الأدب التاريخي » ، كما رأى حتى أولئك الذين كانوا يعيدون عن مشاركته فى آرائه الرئيسية (٢٣) ؟ هنا ظاهرة غير عادية بحق ، وانحراف فى تاريخ العقل فى حاجة إلى تفسير . وقد كان شوبنهاور منطقيا تماما وفقا لمقدماته الميتافيزيقية ، عندما أنكر ليس فقط كل إمكان للفلسفة التاريخ، بل أى علم له كذلك . فقد كانت فلسفة التاريخ عنده ، عدم تناقض ، لأن الفلسفة بحث فى طبيعة الأشياء ، وهذه ليس لها تاريخ ، فلا يمكن الإمساك بها فى صورتى المكان والزمان ، فطبيعة الأشياء مرتبطة فقط بطريقة إدراكنا الحسى الذاتى ، كما أنه لا يمكن التعبير عنها تعبيرا حسيا ، وكل المحاولات الخاصة بتفسير طبيعة الأشياء لا تزيد عن إساءة عرض متفائل ، والذى يبدو لنا تاريخيا فى صورة صيرورة هو من ناحية للماهية والوجود شىء واحد متماثل . إرادة عمية ، لا تعرف ما تريد ومحاولة البحث عن نظام فى هذا الضمان ، عن عالم ، عن صلوات باطنية ذات معنى ، تشبه محاولة تكوين جماعات من الإنسان والحيوانات من تشكيلات السحب ، ووفقا لقول شوبنهاور « الذى يذكره التاريخ فى الواقع ، هو فقط حلم الإنسانية الطويل المسير المضطرب » (٢٤) . والعلم كذلك لا يستطيع أن يأمل أكثر من الميتافيزيقا فى العثور على أى شىء فى هذا الحلم يمكن الاعتماد عليه ، أو يستطيع أن يبنى فوقه أى نوع من الحقيقة التجريبية ، لأن العلم لا يهتم بالجزئى ، بل يستم بالكل ، ولا يهتم بالمرضى ، بل بالدائم والباقى . فالتاريخ إذا نظر إليه من خلال هذه النظرة : متلى بالحداد ، وليس هذا فقط فى التعبير الفعلى عنه ، بل فى ماهيته كذلك . فهو بينما يتكلم فقط عن الأفراد والأحداث الجزئية ، يدعى بلا تمييز الكلام عن شىء آخر ، إلا أنه من البداية للنهاية يكرر نفس الشئ تحت أسماء مختلفة ومن وراء أقصص أخرى (٢٥) . ونيسا يتصلق بإمكان ظهور المظاهر المتعددة والتغيرات فى أى شكل محدد ، ولينا يتعلق بإمكان اكتشاف أى شىء ثابت متماثل فيها . فإن الفن وحده ، يستطيع

تحقيق ذلك ، وليس التاريخ - فوفقا لشوبنهاور ، الفن هو المثال الحقيقي للروية ، فهو أكثر توفيقا من العلم في هذا الشأن - ففيه تنجح الإنسانية في تحقيق ما يبدو مستحيلا ظاهريا - وفيه يتحرر الانسان من أغلال الإرادة - وعندما يحقق ذلك ، يستطيع أن يصنع خارج عجلة الزمان ، لأنه يصبح الموضوع الخالص للمعرفة ، المجرد من الإرادة ، والمتحرر من الزمن - وبدلا من أن يحاط الانسان بعالم الأحداث في صورة سلسلة مستمرة غير منقطعة من العلل والمعلولات ، والوسائل والغايات ، فانه يصبح محاطا بوجود آخر لم يمهده يتبع « الواقع » ، بل يتبع الخيال الصرف - فخيال الفن هو الخطوة الأولى التي يستطيع بواسطتها التحرر الذاتي من الواقع ، ومن سيطرة الإرادة - فالتاريخ يتتبع خيوط الأحداث ، والعلم يتتبع التيار الذي لا يهدأ والتيار العابر للعلل والمعلولات ، حيث يدفع الانسان عنده وصوله الى أى أهداف الى غاياته أخرى معه ذلك ، أما الفن فهو وحده الذى يكرر الأفكار الحائلة للأبد ، التي اكتسبت عز طريق التأمل الصرف ، انها الأفكار الجوهرية والدائمة في وسط كل ظواهر العالم ، ومصدرها الوحيد هو معرفة الأفكار ، وغايتها الوحيدة هي توصيل المعرفة (٢٦) .

ليس هناك من شك في أن هذه النظرة ترتبط في جملة نواح بنظرة بوركار ، وأنه من الواجب أن تكون قد أثارت عنده مشاعر قوية وعديدة - فهو كذلك قد اتجه الى الماضي ليسم لذاته ، كما أنه كذلك لم يقنع بالاستغراق في تيار الصيرورة ، فلم يكن توافق الأحداث هو الذى سحره ، بل أراد أنه يعرفه الشيء الذى كان دائم التكرار لذاته ، والذى يظهر على الدوام في صورة متماثلة ، كما أنه كذلك لم يعتبر الهدف النهائي للتاريخ هو جمع المادة التاريخية وغربلتها - وذكر في كتابه « التاريخ الحضارى لليونان » Griechische Kulturgeschichte « ينبغي أن تكون الوقائع العامة أكثر أهمية بوجه عام من الوقائع الجزئية ، وأن تكون الوقائع المتكررة أكثر أهمية من الوقائع الفنية » فالنظر الى « اليوناني الأبدى » كصورة كان عنده هو ماهية الهيلينية ، وهو شيء أكثر أهمية من أى عامل مفرد - وكان مقتنعا بأن المعرفة التجريبية الخالصة لا يمكن أبدا أن تكفى لتحقيق مثل هذه النظرة للتاريخ، وأنه في النهاية ينبغي أن يحل « التأمل » و « الحس » مكان التجريد العلمى - ومن ثم فلا تنطبق عبارة مومسن القائلة أنه من المحتمل أنه ينتمى المؤرخ الى الفنانين أكثر من انتمائه الى الباحثين ، ولهذا السبب فان المؤرخ لا يصنع بل يولد ، ولا يعلم بل يعلم نفسه ، على أى مؤرخ في القرن التاسع عشر انطباقا صحيحا مثل انطباقها على بوركار (٢٧) . وقد أعاد نفسه بغير توقف لاستبصار العالم التاريخي .

وكانت الطريقة التي ناسبت ذلك من البداية هي الفن الرفيع، فلن يتسنى لنا أن نتأمل صورته لشيشرون بغير نظر الى تاريخه عن الحضارة ، بل وكذلك الى باقى مؤلفاته بأكملها - فان شيشرون عنصر مكمل لها بأجمعها .

كانت القبة السامية للفن ، كما لكل الأفعال الفكرية كذلك ، عند بوركار ، هي قيامه بتحريرنا من عبودية الإرادة الصارمة ، ومن الانحياز فى عالم الغايات الجزئية ، و « الأغراض » الفردية ، فقد اهتم فى الفن وحده الى شئ عالمي ، أى شئ أسمى من وجود الانسان فى المجتمع المنحصر ، وهو الشئ الذى يمكن أن يتجسم فقط فى المبشرين من الأفراد .

ويقول بوركار فى ذلك : « ان هناك أنواعا كثيرة من (العالمية) التي تبلغ ذروتها فى الأفراد العظماء ، أو التي تتحول بتأثيرهم . وبدأى ذى يده يجب النظر الى الباحثين والمكتشفين والفنانين والشعراء ، وباختصار الى ممثلى الروح نظرة منفصلة . فالفنانون والشعراء والفلاسفة والباحثون والمكتشفون لا يصطلحون بالغايات التي تضمها الأغلبية فى نظرتها الى العالم ، ولا تؤثر أفعالهم فى حياة الكثرة ، أو بمعنى أصح فى خير هذه الكثرة ، أو كرها . وللفنانين والشعراء والفلاسفة مهمتان هما : التعبير عن الأهمية الباطنية للعصر والعالم فى رؤيا مثالية ، وتقل هذه الرؤيا كائن غير قابل للفناء الى الأخلاق » (٢٨) .

كما أن بوركار يقول كذلك فى نفس المعنى : « ان العقل وهو غير قائم بالمعرفة المحضة التي تهتم الى اليها العلوم الخاصة فيما يتعلق بها هي المسادة ، أو حتى بما تقوله الفلسفة عندما تمي طبيعتها المتعددة الجوانب والمفرزة ، فانه يشتبه فى وجود أى قوى أخرى تطابق قواه الغامضة ، فهو يصادف عوالم بأكملها تحيط به تتكلم فقط بطريقة مجازية لما هو خيال فى ذاته : فالقنون...القنون هي أفعال ، هي قوى خلاق...فاظهار ما هو باطنى ، والمقدرة على تصويره ، حتى يصبح هذا الشئ الباطنى واضحا تماما .. موهبة من أندر الموهب .. ان كثيرين يستطيعون إعادة تقديم الأشياء الخارجية ، كما هي كذلك ، ولكن العمل الذى نوهنا عنه ، يبعث فى المشاهد أو المستمع الاعتقاد بأن الشخص الذى أنجزه ، هو وجهه القادر على القيام بمثل هذا الشئ . ولهذا السبب قد أصبح غير قابل للاستعاضة عنه » (٢٩) .

ما زالت هذه الاستاتيكية الفردية لبوركار تطابق من كل ناحية النظرة الأساسية لشوبنهاور . فوفقا لشوبنهاور ، العبقرية ليست شيئا آخر سوى الموضوعية المكتملة ، وبعبارة أخرى ، ان العبقرية اتجاه

موضوعي للذهن ، يقابل الاتجاه الذاتي ، ويهدف الى الانسان نفسه ، أى الى الإرادة . ويتبع ذلك أن العبقريّة هي القدرة على البقاء في حالة ادراكية حسّية تامة ، والاستغراق في الرؤيا والمعرفة الحرة ، وهي المعرفة التي وجدت في الأصل فقط لخبطة الإرادة : وباختصار التحرر من هذا الموضوع ، هو أن تستبعد مصالحك الخاصة ورغباتك وأهدافك ، حتى يمكنك أن تصبح الذات العارفة الصرفة ، والعين الصافية التي تنعم النظر في العالم (٣٠) :

وقال بوركار : « عندما لا يكون لدى أية صورة باطنية أستطيع أن أنقلها الى الورق ، وعندما لا أستطيع أن أخطو خطوة أخرى بعد الادراك الحسي الخالص نفسه ، فأنني لا أقدر على انجاز شيء . ولم يتحقق ما أنشأته تاريخيا اعتمادا على الفكر النقدي ، والتأمل ، ولكنه تحقق فقط بفضل الخيال ، الذي يحاول ملء ثغرات ما قيمته بحسبه » (٣١) :

ولكن يبدو هنا اختلاف كبير ، فإن « حدس » شوبنهاور هو حوس الميتافيزيقي ، الذي يقوده الى ما وراء الزمن . فالزمن كان عنده مجرد صورة المظاهر . وماحتمل لم تقم بتحرير أنفسنا من الزمن ، فإن طبيعة الأشياء ستبقى متخفية . أما « حدس » بوركار فكان على العكس حسا تاريخيا . فقد برز أمامه العالم الصرف للصورة ، الذي كان مستغرقا فيه ، كما هو ، في وضوح متجسم كامل ، وفي حاضر مباشر ، وغير خاضع للزمن ، ولكنه قد استطاع أن يشعر بحركة هذا العالم الباطنية ويتغيره في باطنه . وقد بلما لبوركار أن الواجب الأسس لى تاريخ حضارى هو فهم هذه الصيرورة في الوجود ، وكذلك اكتشاف التحولات في العالم الخيالى للفن والشعر واللغة وعلم الأساطير والدين . والفلسفة كما رآها . كانت غير قادرة على القيام بذلك . « ووفقاً لرأيه » أن التاريخ الذى يعنى التنسيق ليس بفلسفة ، والفلسفة المنشغلة باخضاع الأشياء للمبادئ ليست بتاريخ . « فالتأمل » بالطبع هو صمة المؤرخ ، وهو ليس حقا له واجبا عليه فحسب ، بل هو فى نفس الوقت حاجة ملحة له ، وكما يقول بوركار : « انه يمثل حريتنا في وسط وعينا بالروابط العالمية المتعددة بين الأشياء ، وكذلك شعورنا بتيار الضرورة » (٣٣) . ولكن المؤرخ لا يستطيع أن يرتفع بضربة واحدة الى عالم الصور الخالصة مثل الميتافيزيقي ، كما انه لا يرغب فى القيام بذلك . فالصورة يصبح لها كيان ومعنى عنده بعد أن تكشف عن ذاتها لبصيرته الباطنية ، وتختفى حاجتنا الفردية ورغباتنا عندما تواجه هذه الدراما الهائلة لهذا الكشف . فنحن نبغى وجهة نظر تتعلق بعالم الرغبة ، وتجاوز ما يعرف عادة باسم السعادة أو التماسه (٣٤) .

ويقول بوركار : « يجب أن يلم العقل بالذكريات الخاصة بحياته خلال الأزمنة المختلفة في العالم . فيجب أن تصبح معرفة ما كان يوما ما فرحا أو حزنا ، كما هو الحال فعلا في حياة الأفراد . وهكذا يصبح للحكمة القائلة « التاريخ سيد الحياة » *historia vitae megistra* معنى أسسى وأكثر تواضعا في نفس الوقت . فنحن نبغى أن نجعلنا التجربة أكثر حكمة ( في جميع الأوقات ) وليس أكثر تبصرا ( لمجرد ادراك العصر التالى لعصرنا ) » (٣٥) . وبهذه الطريقة أصبحت النظرية الاستاتيكية التى رأى بوركار بها التاريخ فى النهاية حكمة أخلاقية سامية خاصة بالحياة . فالتاريخ عندما يرى رؤيا صحيحة ، أى عندما لا يبدو كمجموعة من الأحداث الخارجية . بل يعرف قصة تصور الحياة - يمنح الانسان المفكر تفتحاً روحياً لكل ما هو عظيم - وهذا أساس من أهم الأسس التى تركز إليها السعادة الروحية العليا (٣٦) .

يكون هذا المزاج الشخصى القوى كل مؤلفات بوركار . وصلة هذه المؤلفات بالمثل التقليدية للكتابة التاريخية السياسية وأهمية للغاية . وإذا اتبعنا نظرة الكتابة التاريخية السياسية ، فاننا سنميل عادة الى توجيه النوم الى بوركار ، لأنه لم يراع النواحي العملية للحياة ، ولكننا اذا طبقنا معايير بوركار المثالية التى أنشأها ورعاها على الكتابة التاريخية السياسية ، لوجب علينا القول بأنها فى الواقع لم تحفل الى حد كبير بالفن . ولا يمكن بأية حال أن نقر وصف هؤلاء المؤرخين السياسيين لبوركار ، بأنه لم يكن مؤرخا « حقيقيا » أو أنه كان « مجرد مولع بالآثار ، ودارس لها » (٣٧) . فلو كان بوركار مجرد مولع بالآثار لما تسنى له أن يلمهم نيتشه ، وأن يحثه على الاعتقاد بأن « معرفة الماضى مطلوبة فى كل الأزمنة فقط ، لكى تكون فى خدمة الحاضر والمستقبل ، وليس لاضعاف الحاضر ، أو لاجتثاث جذور القوى الحيوية للحياة فى المستقبل » (٣٨) .



## الفصل السادس

### نظرية النماذج السيكلوجية فى التاريخ : لامبرخت

بدا لامبرخت أمدا طويلا فى طليعة المكافحين من أجل جعل علم التاريخ علما عصريا . فقد اعتبر المدافع المتصرف عن تصور جديد للتاريخ بدا متضمنا فى شخصه وعمله . وهو فى الواقع مدين بشهرته هذه لألد خصومه ، الذين اعتادوا أن يروا فيه أخطر نائر ، وأنه ينبى عليهم جميعا الاتحاد ضده من أجل الدفاع عن القواعد المتبعة فى البحث التاريخى . وقد اتهموه كذلك بعدم الولاء لأفضل التقاليد الفكرية للتاريخ ، وإعلاما شائنا ، وبأنه خانها وأصبح ماديا .

وكان له أعداء فى كل المسكرات ، ولم تناصبه الصداة مدرسة الكتابة التاريخية السياسية وحدها ، فانه قد اعتبر لمدة سنوات نصيرا للنظرية الطبيعية التى ظن الآخرون أنها قد استؤصلت ، وأنه قد تم الخلاص منها بعد اتباع الوسائل الأستمولوجية الصرفة الخاصة بالفرقة بين النظام التاريخى للتصورات ، وتصورات العلم الطبيعى . ولكننا عندما نطلع الآن على الكتابات المنيفة ، التى كتبت فى الخلاف الجاد مع لامبرخت (١) ، فاننا نرى أنها لم تنخفض الا عن نتائج قليلة نسبيا من ناحية المبدأ ، وأنه من السير تجنبه الرأى الخاص بأن المعركة قد دارت من أجل بعض الميسارات الجوفاء . وأكثر من هذا ، فانه من المصعب التسليم فى الوقت الحالى ، بأن نظرية لامبرخت كانت « عصرية » ، كما ادعى وكما أقر خصومه . والمفكرون مثل مومسن أو بوركار من عدة نواح أكثر عصرية من لامبرخت .

فهو لم يتخلص من النظرة « العضوية » للرومانتيكية ، وإن كان قد حاول تحويل تصوراتها الرئيسية مثل فكرة « الروح القومية » الى

تصورات تتلام مع الفكر الطبيعي ، وأن يجعلها قريبة من مطالب علم الطبيعة الحديث . ويمكن كذلك اكتشاف التأثير المستمر لفلسفة « هيجل » بسهولة في كتابات لامبرخت . ونحن قد نظن أننا نقرأ كتاب « فونولوجية العقل » لهيجل ، عندما يذكر لنا لامبرخت أنه من القواعد الأساسية لكل تقدم تاريخي حدوث إزدیاد في تركيز الحياة الخلاقة للروح أثناء سير التقدم الانساني العظيم ، بمعنى زيادة الجوانب الواعية لهذه الروح ، فان هذا التركيز الذي افترض أنه يكشف عن المعنى الحقيقي للاتجاه التاريخي وحده ، يعبر بلغة علم النفس عن نفس المبدأ الذي ضمنه هيجل كمطلق وميتافيزيقي في العبارة القائلة « ان كل شيء يعتمد على الفهم » والتعبير عن ( الحقيقي ليس فقط كجوهر بل أكثر من ذلك كذات ) .

وكانت الغاية الكبرى الدائمة ( للامبرخت ) مماثلة لذلك ، وإن كان قد لجأ الى وسائل أخرى ، فهو لم يعتمد على هيجل وحده بل اعتمد أكثر من ذلك على ( هردر ) . وشاركه الحماسة من أجل ( اكتمال الروح ) الذي يعبر عن ذاته في الوجود التاريخي (٢) . وإذا نظرنا الى المستقبل بدلاً من الماضي ، فأننا لا نصادف قرابة وثيقة بينه وبين أي فيلسوف تجريبي للعلم التاريخي جاء بعده ذلك ، وإنما نجد هذه القرابة واضحة بينه وبين ظاهرة مثل ( شينجلر ) الذي تتقارب نظريته عن « الروح الحضارية » تقارباً مباشراً من نظرية ( دوريات الأفكار ) للامبرخت .

ومن الواجب أن يكون المبدأ الذي دافع عنه لامبرخت ماثلاً أمام ذهن من أجل انصاف تصويره للتاريخ . فمن الواضح وجود عدة أوجه للنقص في تنفيذ هذا المبدأ . وواضح أنه قد عجز عن متابعة البرنامج المتفائل الذي كان في ذهنه . ولكن هناك سوى قيمة نظرية ضئيلة في انتقاد هذه الأخطاء الواضحة بقصد رفض عمله ككل . فان المجال المتسع للمادة الوفيرة التي ضمنها ، قد سهل على الناقد اكتشاف نقائصه وأخطائه في التفاصيل . فقد كانت اللوحة التي رسم فيها التاريخ متسعة للغاية ، حتى انه كان على التاريخ الذي كان يعني عند اليونانيين التعلم عن طريق البحث ، أن يتضمن كل المعلومات التي يمكن الحصول عليها عن الانسان . والذي لم يقره لامبرخت في الكتابة التاريخية السابقة له ، هو أنها أساءت بتحديد موضوعها تحديدا لا يمكن السماح به كلية . ولم يكن هذا في معالجتهم لمشكلتها فحسب ، بل كذلك في طريقة عرضها لهذه المشكلة . ولا عجب اذا لم تصبح أكثر من كتابة جزئية ، ولم تستطع قط أن تجمع في كل عضوي الحشد المضطرب من الوقائع الجزئية التي قد تبذرت لها .

ووفقاً للامبرخت ، فإن هذه الوحدة لا تتحقق إذا قررنا معالجة الأحداث في مستوى واحد ولكنها تتحقق إذا انتقلنا انتقالاً مستمراً من أحد الأبعاد إلى بعد آخر . فالأحداث السياسية قطاع واحد فقط من التاريخ ، ولكن إلى جانب هذا القطاع توجد اتجاهات اقتصادية وعلمية ودينية وشعرية وموسيقية ، وكذلك صور مختلفة للفن الرفيع . ومعرفة جميع هذه الجوانب لا تكفي كذلك ، لأن معرفتنا التاريخية ستكون خرساء إذا لم تتضمن وقائع من « ما قبل التاريخ » ومن الأثنولوجي واللائولوجي . ويلزم الاستعانة على الدوام بكافة السجلات الباقية للإنسانية إذا أريد الاقتناع بقانون جوهرى يسود التاريخ الإنسانى (٣) . كما أنه من الواجب ألا تبقى حدود مكانية تذكر ، فيجب أن تزول الحواجز الجغرافية كذلك ، بحيث تشمل نظريتنا العالم بأسره .

وإذا تذكرنا أنه عند وفاة « مومسن » فى سن السادسة والثمانين تقريباً ، كان عليه أن يترك مؤلفه عن التاريخ الرومانى دون اكتمال ، وأنه لم يرق فى آخر المطاف بهذا العمل وحده ، مع مقدرته الهائلة على العمل ؛ بل ساهمت فى ذلك جميع المؤسسات الأكاديمية الكبرى ، فإننا نؤدأ عجباً للثقة الفائقة بالنفس ، التى أقدم بها لامبرخت على مهمته . فلم يزد « التاريخ الألماني » Deutsche Geschichte بمجلداته الأثنى عشر عن مجرد مقال أول ، لأنه كان مقتنعاً بأن « تصاقب المصور » الذى حاول إثباته فى هذا التاريخ ، يمثل قانوناً عاماً يمكن تطبيقه على حد سواء على التواريخ اليونانية والمصرية والإسرائيلية والآشورية والصينية واليابانية ، وتحقيق هذا البرنامج لا يتطلب سوى فحص مادة الوقائع بعناية ، إلى جانب منهج استقرائى يخلو من التناقض .

ولم يكن لامبرخت ليفزعج بأية وسيلة من الوسائل ، عندما يشار له إلى وجود مبالغات أو أخطاء فى التفاصيل . وقد قال وهو يشير إلى هررد : إن النقد التاريخى الذى يضعه وقته فى اكتشاف مثل هذه الصيوب ، ويمتقد بذلك أنه قد حقق غايته ، لن يستطيع أن يتأكد أبداً من ثمة جهوده .

وعلى حد قوله : ليس هناك إنسان ، أو شيء قد قام بصنعه الإنسان يشبه كتاباً كاملاً ، قد تم انجازه بعد تأمل طويل ، ويجب أن تبسو الإشارة إلى الهدات فى بعض الصفحات ، وأوجه النقص فى صفحات أخرى ، كمثل يند على الجسد من منافسين معاصرين ، وليس كواجبه حقيقى للمؤرخ . فإن واجب المؤرخ هو الحكم ، وإبداء وجهة النظر . والمؤرخ يهتم

أكثر من ذلك بالأعمال الفذة الخلاقة ، التي تم انجازها في العصور  
السابقة ، ويتبني أن يبني أحكامه على أية مسألة يقوم ببحثها ، اعتمادا  
على هذه المعرفة (٤) .

وشكا لامبرخت مرارا ، لأن خصومه قد قاموا بتغيير نقطة الخلاف  
الحقيقي ، وذلك بأن نظروا إليها باعتبارها متعلقة بالنظرة العامة للعالم  
Weltanschauungen ، بدلا من النظر إليها باعتبارها خاصة بالطبيعة  
انتمايزة للمعرفة التاريخية ، وأنهم حاولوا وصفه كأحد أنصار مذهب  
فلسفي محدد ، قد يطلق عليه اسم المذهب المادي ، أو الوضعي . . ولكن  
لا شيء من هذا القليل يعتبر جوهريا بالنسبة لنظريته ، لأن المنهج الذي  
اتبه في اكتشاف هذه النظرية ، كان منهجا استقرائيا عمليا تماما . وقد  
أصر على هذا القول وذكر :

« لن يكون هناك أي بحث علمي حقيقي للتاريخ ، إذا اعتبر أنه  
يعتمد على افتراضات أي فلسفة ، مهما كانت هذه الافتراضات - مثالية  
أو وضعية ، أو من أي نوع آخر . فعلم التاريخ هو علم استقرائي يخضع  
لحدود التحديدات والاستكملالات النظرية ، التي يسمح بها في الاستقراء .  
وهذا هو السبب في إمكان دعم المبادئ والاتجاهات المتناقضة اعتمادا على  
الخاصية الوقتية للنتائج الاستقرائية ، واعتمادا على التقريبات المختلفة  
التي تتم » (٥) .

ويجب أن يراعى أي نقد يحاول انصاف نيات لامبرخت هذه النقطة ،  
وأن يضمنها نصيب الميز ، ألا يتجه كثيرا الى النتائج التي اهتدى إليها ،  
بل الى موضع إبتعاده عن هذه النتائج ، وذلك الملاحظة كم كان إبتعاده عن  
غاياته النهائية . كذلك تنبئ الإجابة عن مسألة أصالة لامبرخت باتباع  
هذه الطريقة نفسها . من أجل هذا فإنه في الوقت الذي تلقي فيه المسألة  
الأساسية للفلسفة لامبرخت مع فلسفة كونت بوضوح لا يمكن الخطأ فيه ،  
يبين لي أنه استطاع بحق أن يدافع عن نفسه ضد أولئك الذين وصفوه  
باعتباره تلميذا فقط لكونت أو مقلدا له (٦) ، لأن لامبرخت لم يعثر عند  
كونت على العصر الذي استخدمه أساسا كاملا لنظريته ، ولا أظنه كان  
سيقتل ذلك أبدا . فنحن إذا فحصنا نسق كونت للعلوم ، فإننا سندهش  
للحقيقة الخاصة بأنه لم يتضمن علم النفس في أية صورة من الصور .  
فإن تقلم العلوم عند كونت يتبع طريقا يبدأ من الرياضة الى الفلك ، ومنه  
الى الطبيعة والكيمياء ، ثم البيولوجي ، وبعد ذلك يتجه مباشرة الى الاجتماع  
الاستاتيكي ثم الاجتماع الديناميكي . وبذا . أمكن الربط بين علم الاجتماع .  
وبين علم الحياة العضوية ربطا مباشرا بغير حاجة الى علم النفس كحلقة

ورابطة • وسبب ذلك هو أن كونت لم يعترف بأى علم نفس استبطاني ، لأنه اعتبر كل نفرس فى النفس وهما صرفا • وفى رأيه أنه يمكن التأكد من أية واقعة نفسية بمعرفة ارتباطها بالظواهر الجسمية ، ولذا فيعتبر علم وظائف الأعضاء هو الملاذ الوحيد • وسيظل دائما هكذا (٧) •

وهنا يتضح مباشرة اختلاف حاد بين كونت ولامبرخت ، لأن لالمبرخت لم يعتبر علم النفس علما من العلوم المساعدة للتاريخ فقط ، بل اعتبره أساسه العلمى الوحيد للمكن • وكتب فى هذا الشأن :

« التاريخ فى ذاته ليس أكثر من علم نفس تطبيقي ، ولذا فمن الواضح أنه يجب أن يكون علم النفس النظرى مفتاح فهمه فهما كاملا • • ولكن معرفة هذه الصلة بين علم النفس والتاريخ شىء ، ومحاولة تدعيمها وتأكيدها شىء آخر • فيجب للقيام بهذا التدعيم أن يتضمن الفهم التاريخي فهم أصق المسائل الأولية ، أو بمعنى أدق تلك المسائل التى يستطيع علم النفس جعلها واضحة • • ومن الضرورى كذلك أن يخطو علم النفس الفردى خطوة كافية نحو الفهم الفكرى لهذه المسائل الأولية (٨) •

وعندما استبعد كونت علم النفس ، ورفض أن يرى فيه أساسا للعلوم الإنسانية *Geisteswissenschaften* كان يفكر بصفة خاصة فى الصور التى رآها متجسمة فى « الأيديولوجيات » الفرنسية « لجوفروى Jouffroy » و« كوزان Cousin » • وبهذا له علم النفس الأيديولوجى مجرد ميتافيزيقا مقننة • وقد أنكر كل حق له فى المطالبة بأية قيمة علمية محددة (٩) • وفى ألمانيا من ناحية أخرى ، بدا أن علم النفس قد ظهر لمدة طويلة فى صورة أخرى • ويمكن الاعتقاد بأن علم النفس قد حصل هناك على أساس تجريبي وطيد ، بالإضافة الى دقته المتناهية • فقد ابتكر هربارت *Herbart* صورة ميكانيكية للأفكار ، وأراد أن يشكل هذه الأفكار على نمط الرياضيات • واعتقد أتباعه وتلاميذه مثل لاساروس *Lazarus* ، و« شتاينتال » *Steinthal* على هذه الصورة فى ابتكار علم النفس الاجتماعى • وظهر بعد ذلك أن الخطوة الأخيرة من أجل تحويل المسائل النفسية الى مسائل رياضية قد تمت فى كتاب « فخنر » *Fechner* «عناصر السيكولوجية الطبيعية» *Elemente der Psychophysik* عندما أثبت « فخنر » أن العلاقة بين المنبه والحس مسألة كمية •

ووفقا لالمبرخت ، قد قام « فونت » *Wundt* بإكمال جميع هذه الأبحاث التمهيدية • ولم يخالجه أى شك فى أنه قد أتم اعداد علم ميكانيكى

نفسى كامل فى خطوطه الرئيسية ، وطن أنه سيمكن بعد وقت قصير تطبيق هذا النظام الميكانيكى على مسائل العقل الجماعى ، بعد أن تم تطبيقه على مسائل العقل الفردى . وسوف تختفى بعد اتخاذ هذه الخطوة آخر الحواجز ، وسيتحول التاريخ الى علم نفس تطبيعى . . . وبهذا سوف يتحقق فى النهاية فى صورة علمية ما كان على الدوام مجرد رغبة عند مذهب المادية التاريخية .

وطن لامبرخت أن المادة الأولى لم تكن قاصرة على مثل هذا المنصر الناقص ، اما لأنها كانت مفتقرة الى أهم صلة رابطة ، أو أنها قد قللت من شأن هذه الصلة بارادتها . وقد أرادت المادية فرض ذاتية بين « العقل » و « المادى » ، بدلا من أن تقنع بتدرج مستمر من العالم المادى الى العالم العقل . أما العلم بالصورة التى أرادها لامبرخت ، فلم يعد بحاجة الى الحصول على ذاتية جوهرية بين العقل والمادى . فاذا أمكن قفل دائرة العملية ، وذلك بإظهار كيف يتبادل العقل والمادى التأثير ، ونفسا لقوانين غامضة ومحددة ، كان فى هذا الكفاية . بهذا تم حسم هذه المسألة من ناحية المبدأ ، وإن لم يكن قد تم حسم جميع تفاصيلها . فمن الممكن الحصول بثقة على برهان خاص بأن جميع العوامل والقوانين التى اعتدى اليها علم سيكولوجية الفرد الحديث صحيحة بالنسبة لميكانيكيات الحركة الاجتماعية النفسية الكبرى للتاريخ (١٠) . وكتب لامبرخت : « اليوم قد بدأ المطلب الخاص بتطبيق علم النفس من أجل تقرير منهج دراسة العلوم الانسانية ، *Geisteswissenschaften* ويدعونا الهدف الخاص بتحقيق ذلك الى تركيبة جديدة تقابل المرقعات المفككة التى ظهرت حديثا » (١١) .

وكان لامبرخت على ثقة من أن الظواهر الاقتصادية سوف لا تنسى فى أية تركيبة كهذه . فإن لها أهمية مركزية . وقد سبق له اتباع منهج يعتمد على هذه الظواهر الاقتصادية ، وساعده ذلك على الاهتداء الى غايته ، فقد عالج مؤلفه الأول الذى ظل يوجهه ، تطور الحياة الاقتصادية فى ألمانيا فى العصور الوسطى (١٢) . واختلف منهجه مع ذلك عن الماركسية ، لأنه لم يحاول فهم روح أى عصر عن طريق صلاته الاقتصادية ، بل حاول على العكس أن يفهم الحياة الاقتصادية بالرجوع الى العصر . ووضع لامبرخت مذهب السيكولوجية فى مقابل المادية الاقتصادية ، وأوضح أن دوافع الأفعال الاقتصادية لا يمكن أن تفهم فهما مؤكدا الا عند النجاح فى تفسيرها نفسيا ، أى بإرجاع هذه الأفعال الى دوافعها النفسية النهائية . ولا يؤدى الاقتصاد على الدوافع الاقتصادية وحدها فى رأيه الا الى تجرييدات عقيمة ، لأن معنى ذلك هو تجاهل خاصية السيكولوجية الجماعية للتاريخ الانسانى (١٣) .

وينفس التصميم رفض لامبرخت النظرية المثالية المتطرفة القائلة إنه من الممكن الاكتفاء بالقوى الفكرية باعتبارها وحدها دعائم التاريخ (١٤) ، فالإقتصاد هو العامل المساعد الكامن في باطن الأحداث التاريخية ، ويجب أن يعترف به دائما كأحد دعائم هذه الأحداث التاريخية الرئيسية . ولكن لا يمكن كذلك تقدير تاريخ أمم معينة تقديرا صحيحا بالرجوع الى كل من التواريخ الاقتصادية أو الاجتماعية أو السياسية وحدها ، لأن هذا يؤدي الى تصدّر وضوح أهمية دور المجتمعات الانسانية في الماضي والحاضر للتاريخ العالمي .

« من أجل هذا لا ينبغي أن تأخذ أية نظرية خاصة بخصائص المصور الحضارية وتقدمها النواحي الاقتصادية والاجتماعية وحدها نقطة بدء لها ، على زعم أن هذه العناصر وحدها هي التي تقرر ذلك ، بل يجب أن تحصل النظرية على مبادئها الخاصة بالتصنيف من الحياة العليا للعقل . فان المصور الحضارية تحدد وتصنف بواسطة ثمارها ، وليس بواسطة جذورها » (١٥) .

لا ريب في أن نظرية لامبرخت قد حققت مهمة هامة في وقتها ، فقد ساعدت على تحرير الكتابة التاريخية السياسية في بعض صورها من المقم والتعصب ، التي انحدرت اليه تدريجيا . وفي هذا الشأن كان دورها فعلا ، وله أهميته . وتبين الهجمات العنيفة والمبالغ فيها في أكثر الأحيان ، التي تعرض لها لامبرخت مدى التأثير الذي أحدثته نظريته ، ولكن النقد والمشاحة شيء ، وقيام النظرية من الناحية الايجابية وفعاليتها شيء آخر . فان لامبرخت كان على اتفاق مع « تين » والوضعيين الفرنسيين في رغبته الخاصة برفع التاريخ الى مرتبة العلم الطبيعي ، وتحويله من صورة وصفية بحتة ، الى صورة خاضعة للتفسير العلمي . وينبغي على أي نقد للمذهب البديء من هذه النقطة . فعليه أن يسأل : هل طابقت أفكاره المعيار الذي وضعه وأراد اتباعه ؟ هنا يتضح على الفور الاختلاف بين النية ، وبين ما تحقق . فلا يستطيع أي تصور من تصورات « النماذج » التي ابتكرها ، أن يدعى منطقيا أنه يزيد عن شيء وصفي محض ، وحتى اذا سلمنا بقلّة الوصف ، فان التفسير الذي وضعه لامبرخت نصب عينه باعتباره مثلا حقيقيا لم يكن من المستطاع بآية حال من الأحوال اتجاذه .

وقد وضع لامبرخت نظاما « لتعاقب المصور » ، افترض فيه بصفة عامة تكرار هذه المصور بنفس الصورة . فبمده مرحلة أصلية أولية « للرمزية » ، تأتي مرحلة « نموذجية » (typism) ، ثم يعقبها بمده ذلك

مرحلة « تقليدية » (conventionalism) ، تليها مرحلتان « فردية » و « ذاتية » . وينتج عن ذلك عصر إزدياد في الحساسية (Keuzsamkeit) ورد فعل بالنسبة للمتيقن ، وهو العصر الذي نعيش فيه ، ويعتبر خاتمة هذه السلسلة . ومن الملحوظ تماما أنه لا يمكن لأي تصور من هذه التصورات التي ذكرناها ، الادعاء بأنه تعريف بأى معنى علمي ، أو أنه ينخلو من القموض والاضطراب . وتشبه نظرية لامبرخت شبكة واسعة الخروق ، وقد حاول محاولة ساذجة لقاء ظواهر غير متجانسة إلى حد بعيد بداخلها ، مع تنظيمها تنظيما مرتجلا . إلا أن هذه الخطة التي استخدمها لامبرخت أول الأمر للتعبير عن نظرية عامة ، ولتحديد موقفه العقلي الأول ، بدأت تدريجيا في يديه تمتلئ حياة ملحوظة . وبدلا من قياس هذا المشروع كنسق للصلات التاريخية ، يوضع إلى جانب أنساق أخرى تساويه في الأهمية ، فإنه قد أصبح يعبر عن القوى الموضوعية ، التي تقدر الأحداث التاريخية وتتحكم فيها . وقد بين لامبرخت بصفة خاصة أنه من المستطاع تطبيق هذا النمط على تاريخ الحضارة القديمة ، وليس على التاريخ الألماني وحده الذي ابتكر من أجله سلسلة العصور (١٦) . وهذا النمط يبين صورة « المجرى العادي » الذي لا يمكن أن يتغير في نظامه الرئيسي النموذجي ، وإن كان من المستطاع لأي سبب أن يتحول بتأثير الظروف المحلية أو الزمنية (١٧) .

وقد أدرك لامبرخت بوضوح أنه من غير المستطاع تقديم برهان لمثل هذه النظرية ، إلا عن طريق الاستقراء . . . ولكن ياله من استقراء جبار ، الذي سوف يحتاج إليه هنا ! . وقد تجاهل مثل هذه الصعوبات جميعها بجرأة ، لأنه كان على ثقة بفايته ، وكان يتوقع الاحتماء إليها حتى لو ظل أمامه طريق طويل ، ينبغي أن يتبعه حتى يدرك هذه الغاية إدراكا فعلياً . وقد أصر بعزم دوجماتيقي لا يتزعزع على ذلك وقال : « يحدد اتجاه العصور الذي تم اثباته في التاويخ الألماني تاريخ الشعوب الأخرى كذلك ، وذلك بقدر ما تسمح به البراهين المأخوذة عن المصادر التاريخية » . ليس هذا فحسب فإنه لا وجود لأي شعب لا يسرى عليه هذا النمط « (١٨) » . وعندها حاضر لامبرخت في أمريكا سنة ١٩٠٤ ، وقدم نظريته ، عبر عن الأمل في أن يحصل بنفسه على برهان يثبت إمكان تطبيق هذه النظرية تطبيقا كليا على التاريخ كله أثناء حياته (١٩) . فقد ظن أنه قد بلغ نقطة يستطيع منها بتقة المخاطرة بتحويل نظريته الاستقرائية إلى نظرية استنباطية . فهو الآن قادر على ادراك الفكرة الهائلة المحيرة «للتاريخ» ، ومعنى هذا هو أن يرسم المعالم الرئيسية للأحداث فحسب ، وإن يحدد نطاقها العام ، وأكثر من هذا فإنه يستطيع أن يجردها من المكان والزمان (٢٠) . وهكذا أمكن



تعدي المكان والزمان ، أى المبدأين اللذين تميز بواسطتهما الأشياء الفردية *Principia individuationis* فقد تمخض عن الفحص الدقيق لتطور جميع المجتمع الانسانية الكبيرة ، النماذج الحقيقية للمصور الحضارية ، وذلك بعد استبعاد العناصر الفردية والفئة ، وتأكيد العناصر المشتركة (٢١) . وكلما تمادى لامبرخت يجد فى تفسير معنى نظريته ، وحاول تطبيقها ، اتضح له الخطر المخيف وراءها . فليس بإمكان لامبرخت الادعاء بأن ما يترتب على تجاهل مثل ظروف المكان والزمان هو « نظرية » للتاريخ ، انه لا يزيده عن كونه علما ينطبق فى « لا مكان » *Utopia* « ولا زمان » *Uchronia* .

ويمكن بيان قدر العقبة التى واجهها لامبرخت بجلاء اذا قرئ بباحثين آخرين يبنو من النظرة الاولى أنه قريب منهم من ناحية فى نظرتهم الرئيسية . فقد وضع لامبرخت جملة مرات الى جانب بوركار مباشرة (٢٢) ، كما أنه فى معارضته للكتابة التاريخية السياسية ، قد استشهد أكثر من مرة بما قام به بوركار ، وبمثاله الخاص بالمعرفة التاريخية (٢٣) فالانسان يتفقد فى الحقيقة فى نيتهما الخاصة بتقديم قطاعات أفقية لأحداث التاريخ ، بدلا من القطاعات الرأسية . فهما لا يريدان أن يكرس التاريخ فقط لتتبّع التيسار الهيراقليطى للأشياء ، بل سميا وراء شيء خالد وثابت فيها . فموضوع التاريخ لا يستوعب فى الزمن فحسب ، بل إن له بعدا يعمدى بطريقة أو بأخرى الزمن . ويؤكد بوركار ذلك بالقول :

« ان الذى ترتب عن التاريخ والقطاعات الرأسية ، هو اتباع التاريخ نظاما تقويميا . ان نقطة بدايتنا هى النقطة الثابتة الوحيدة . وهى أن نبدا بالانسان ، الذى يكافئ ويماني ويصل ، كما هو الآن ، وكما كان ، وكما سيكون دائما . . . وقد رأى فلاسفة التاريخ على الدوام الماضى شيئا متباينا معنا ، وسابقا لنا . شيئا قد تطور تطورا كاملا ، اما نحن فنرى المتكرر والدائم والمتناسك ، انه شيء له صدى فى أعماقنا كمنه أنه مفهوم لدينا » .

ففى رأى بوركار ، أن الروح تتغير ولكنها لا تتلاشى . انها تخلق صورا جديدة باستمرار ، ولكنها تعبر فى كل صورة من هذه الصور عن وحدتها وطبيعتها الخالدة (٢٤) . وينفس المعنى عرف لامبرخت كلمة « حضارة أى عصر » *Kultur* كتعبير عن أحواله النفسية الشاملة السائدة فى هذا الوقت أن الحضارة « صوت متوافق » *Dipason* يرن خلال كل الظواهر النفسية للعصر ، ومن ثم خلال كل أحداثه التاريخية ، لأن :

جميع الأحداث التاريخية نفسية في طبيعتها • ولهذا بحث عن تصورات  
جامعية للنساية ، حتى يتسنى له أن يطوى تحت لوائها جميع أحداث أى  
عصر ، وليس نزعة مفردة من نزعات هذا العصر • ويعرف لامبريخت هذه  
التصورات بقوله : « انها تصورات عصر حضارى معين ، قد اختبرت لأنها  
تعبّر عن التوافق النفسى المعين للعصر » ( ٢٥ ) •

ولكن مثل هذه التجريدات النفسية كانت غريبة تماما عن بوركار •  
فقد فهم من كلمتى الظواهر المتكررة والمتماثلة - اللتين يقوم المؤرخ  
بمعرفتهما شيئا مختلفا اختلافا رئيسيا عن فكرة لامبريخت • فبما أراد أن  
يبيّنه فى جميع مؤلفاته الرئيسية - ككتابه الخاص بقسطنطين الأكبر ،  
وكتابه عن تاريخ اليونان ، وحضارة النهضة - هو البناء الروحى لعصور  
معينة • ولم تكن هذه الأشياء عنده مسائل عابرة ، بل كان لها صورة  
راسخة محددة ومشخصة • إن لها نمطا ، له شكل متمايز ، ويمكن وصف  
ملامحه الخاصة به • ولكن وفقا لرأيه ، فإن الذى يستطيع القيام بهذا  
الوصف هو الحدس وحده • فنحن نستطيع أن نفهم بواسطة الخيال ما هو  
« دائم » ولكننا لن نستطيع التعبير عنه بالصورة التصويرية المخضبة للقواعد  
العامة والقوانين •

ولم يكن حلس بوركار الفنى كافيا للامبريخت ، الذى أراد أن يعتمد  
هذا الحدس على أساس علمى • فقد كان التاريخ عنده تصاقب أحداث  
نفسية محددة خاضعة فى مجراها لقانون طبيعى عام ، وكان على هذه  
الأحداث أن تتبع بعضها بعضا بنفس الطريقة التى اتبعتها فيما سبق •  
فيجب أن يعقب أى عصر « نموذجى » عصر آخر « رمزيا » فى كل مكان  
وزمان • وإن يحل محله عصر « تقليدى » ، ويتبع الجميع إيقاعا واحدا  
ومتماثلا موحدا • كان هذا هو السواز الحديدى للضرورات النفسية الذى  
يحيط بحياة الانسانية • فما نفعله بالفردية ، لا يزيد عن تنوع  
Variation محل مؤقت فقط للقاعدة الكلية ، ولكنه لا يعتبر أبدا خرقا  
لها • وكلما تبادى لامبريخت فى تطبيق هذه المساعدة ، هدته بالتجهد  
وأصبحت ذات طابع ثابت ، أى شيئا له صبغة عامة ، يمكن أن يطبق على  
كل ما حدث ، وإن كانت هذه القاطعة لا تظهر لنا صورة التاريخ المشخصة  
والمفردة •

وعلى العكس من ذلك بوركار ، فهو قد ظل على الدوام فى مستوى  
ما نستطيع مشاهدته مباشرة ، أما جميع التجريدات عنده فالها تمييزنا  
فقط على خوض أعماق العالم الحلقى • وقال وهو متشبع بترغبة نهمة لمثل

هذا الاستبصار ، ان دراسته للتاريخ ، مثل متابعته للفن ، قد كانت نتيجة لهذا « التعطش الجم » (٢٦) وحدد اتجاهه في هذا السبيل تحديدا محددا بالنسبة للفلسفة ، كما حددته بالنسبة للعلم ، ولم تكن له كمؤرخ أية رغبة في منافسة الفلسفة أو العلم ، كما أنه لم يحاول الإهتمام الى صورة « الكلي » ، التي تقرر كل ما يحققه العلم أو الفلسفة ، والتي توجه اتجاههما . وأبدى استعدادا للاعتراف ، كما أنه رحب بالقول بأن « التاريخ هو أكثر العلوم كلها لا علمية » اذا كان هذا النوع من « الكلية » يعتبر أساس المعرفة العلمية .

ولم يكن باستطاعة لامبرخت المجاهرة بمثل هذا الرأي ، فعنى هذا هو التخلي عن جميع مثله . لما يوركار فانه قال : « ان التصورات الفلسفية والتاريخية هي من الناحية الجوهرية من اصل مختلف ، فالتصورات الفلسفية يجب أن تكون محددة ومقابلة بقدر الامكان ، أما التصورات التاريخية فهي مائعة ، كما أنها مفتوحة » (٢٧) ولا وجود لهذه الميوعة ، أو التفتح في نماذج لامبرخت ، والروابط الصارمة التي افترض قيامها بين هذه النماذج . وساعده تحفظ يوركار واعتداله بالنسبة لجميع التأملات على قيامه بإنجاز اعظم ما قام به في مجال البحث التاريخي . وقد نبذ في خطاب كتب عندما كان في الرابعة والعشرين من عمره الى « كاول فرسنينوس » Kerl Fresenius كل ميل الى الفكر التأمل المجرد ، وأضاف : « اننى استمض عن ذلك بالملاحظة الحسنية المباشرة ، التي تتجه أكثر فأكثر نحو ما هو جوهري ، كما أنها تزداد كل يوم حدة . . . وأنت لا تستطيع أن تتخيل كيف اكتسبت الأعمال الفنية ، والتمار كل العصور عن طريق إبحائي عن الوقائع التاريخية ، التي قد تكون ذات جانب واحد ، معنى ، باعتبارها شواهد شهدت المراحل الماضية لتقدم العقل . . ان الغاية النهائية لتاريخ الانسان ، هي تقدم العقل نحو الحرية . . هذا هو اعتقادي الذي يوجهني ، ولذا فلن تخضعني دراساتى اذا أو تخذلني . بل ينبغي أن تظل شيطاني الطيب طوال حياتي » (٢٨) .

وفقا لهذا الادراك ، رأى يوركار أنه العراك حول التاريخ كعلم ، والمشاحنات حول المنهج بصفة عامة ، التي اتصفت بها حياة لامبرخت بأكلها ، كما اتصفت بها أبحاثه العلمية ضئيلة القيمة ، فلم ير داعيا لها ، وقال : « ان التاريخ كان عنده شعرا في أعلى مداه وأنه سيظل دائما هكذا » ، وأضاف مفسرا : « يجب أن يفهم تماما . . اننى لا انظر الى التاريخ كشيء وهمي ورومانتيكي ، لا يؤدي الى غاية ، بل أراه تغييرات وتقلبات تدعو الى الدهشة . . وكشفها جديدا ، دائم الجدة للروح . .

وبواسطة التاريخ أقف على هذه الحافة من العالم ، وأمد ذراعي نحو المنبع  
الأصلي لكل الأشياء . . . وهكذا يبدو التاريخ لي كشعر يمكن أن يحاط به  
بواسطة الجسد » (٢٩) . ولم يكن لامبرخت ميل إلى الوقوف هكذا  
سائكا عند حافة الأشياء ، فهو كذلك قد شعر بميل نحو الفنون الرفيعة ،  
ولما إليها مرة بعد أخرى لجوءا فعليا ، عندما أراد العون لتصحيح نظريته ،  
حتى يلت له هذه الممنون في النهاية أكثر أهمية واقتناعا من الوقائع  
الصرفة والوثائق المكتوبة (٣٠) . ولذا فقد أكد بالمثل أنه ما دامت الكتابة

التاريخية معنية بإنشاء ما تم حسمه كشيء فردي ، وعرضه ، فهي لن  
تحقق أي نجاح إذا اعتمدت على التصورات العلمية وحدها . فيجب  
الاستماعة بالفن ، لأن الفن وحده يستطيع أن ينجح في أن يهب الحياة  
لما بدا ماديا للخيال ، ولكنه لا يستطيع أن ينجح بالنسبة للتصورات  
القائمة على المنطق (٣١) . ولكن كل هذا بدا للامبرخت كبداية للتاريخ  
فقط ولم يبد له كفاية . لأن غاية التاريخ واكتماله العلني بعد الانتهاء من  
استيعاب التفاصيل ، وجميعها استقرايا ومقارنتها بعضها ببعض . يجب  
أن يكون وضع تصور عام يتضمن كل شيء . وقد ظن لامبرخت أنه قد  
اكتشف بنفسه في « تصور الحضارة » مثل هذه التصورات العليا « التي  
تطوى تحتها الظواهر النفسية ، والتي تنطبق على تقدم المجتمعات  
الإنسانية . أي على كل الأحداث التاريخية بصفة عامة . وقد أرضى هذا  
التصور لأول مرة المطلب الخاص بالتصنيف العلمي الحقيقي ، وكذلك

النفاذ التأمل في عالم الوقائع التاريخية فتاريخ الحضارة هو أول منهج  
علمي ، يأتي بعد عملية فحص الوقائع المفردة ومجموعات الوقائع فحسا  
نقديا » (٣٢) . وقد أثبت هذا الاندفاع نحو تصنيف الظواهر أنه أكثر  
قوة عند لامبرخت من النظرة المباشرة للأشياء . وفي بعض الأوقات كان  
يهدد بقمع هذه النظرة قمعاً كلياً . فقد أدى إلى تركيز كبير للمادة ،  
فتضاءلت بسبب هذا التركيز إلى عدد قليل من الأمور الموجهة . ومما يذكر  
عن اتجاهه أنه قد ذكر في محاضرة بنينوريك ، استغرقت ساعة واحدة  
بيانا عن تاريخ الشعب الألماني من سنة ٥٠٠ ق.م إلى الآن ، وقد تجرأ  
على القيام بذلك لأن التاريخ قد أصبح تدريجيا عنده مجرد « تاريخ نفسي » ،  
لأنه قد اقتنع أن التاريخ يجب أن يتبع الاتجاه البسيط الموحد ، الذي  
يبدو في سيكولوجية الفرد في التقدم من الطفولة إلى الشباب وإلى الرجولة ،  
ومن ثم إلى الشيخوخة (٣٣) . وقال في هذا الشأن : « إن نظام الأشياء  
الذي أصبحنا نعرفه يماثل النظام الميكانيكي النفسي لنفسية الفرد ، لأن  
قوانين علم النفس الاجتماعي قد أصبحت تعرف الآن فقط كمحالات تنطبق  
عليها القوانين ، التي تم الاهتمام إليها في نفسية الفرد » (٣٤) .

هنا كذلك من المؤكد أنه أسرف في تقدير مدى تحصل العوامل العلمية التي اعتمد عليها . فما هي البراهين التجريبية التي قدمها علم الأحياء أو علم النفس لاثبات اتباع الفرد مجموعات المراحل التي اعتبرها لامبرخت ضرورية وحاسمة للإنسان ، وحتى إذا سلمنا بوجود تماثل بين « علم تطور الكائنات الفردية » *ontogeny* و « علم تطور المجتمعات » *phylogeny* فإن علم تطور الكائنات الفردية ، لن يستطيع تزويدنا بما هو مطلوب منه هنا . فقاعدة التقدم التي تتحقق في حلقات متصلة محددة العدد من المصور الحضارية ، والتي تشابه العقل الفردي ، الذي يستكمل تطوره بالانتقال خلال مراحل العمر (٣٥) المختلفة ، يصح اعتبارها استدلالا عن طريق التشابه ، ولكن من المؤكد أنه لا يصح اعتبارها استدلالا استقرائيا .

ومعروف تماما أن هناك أمثلة مشابهة من هذا النوع ، قد ظهرت مرة بعد أخرى في مناقشات فلسفة التاريخ ، ولكنها غير محدودة ، كما أنها تترك مجالا كبيرا لعدة امكانات مختلفة حتى أنه لا يمكن استخدامها في تدعيم أية قاعدة بسيطة غير مبهمة مثل قاعدة لامبرخت . فالقول بأنه يمكن ارجاع « عصور الحضارة » في تماثلها وسماتها إلى فصل القوانين النفسية التي نجح علم النفس في تنميتها (٣٦) ، هو مسلمة للمنهج . قد اعتمد عليها بحثه للتاريخ بأكمله . ولكن البون شاسع بين تقديم مثل هذه المسلمة ، وتطبيقها . وقد أظهر تقدم علم النفس الذي أعقب ذلك بطريقة قاطعة كم كانت ضالة مكانة علم النفس في النصف الأخير للقرن التاسع عشر ، الذي اعتمد عليه في وضع مثل هذا القانون البسيط لكل الوجود التاريخي .

وحتى « فونت » فإنه لم يجرؤ على القيام بأي شيء من هذا القبيل. في الانتقال من علم نفس الفرد إلى علم نفس الشعب ، ولو كان المراد فقط هو الاسترشاد بعلم النفس ، فإن هذا يتسنى لو كان علم النفس يعتمد على دصامة منهجية أخرى . ولكن لامبرخت رفض أية محاولات من هذا القبيل ، مثل تلك التي قام بها « دلتاي » في كتابه « أفكار عن علم النفس الوصفي والتحليلي » *Ideen zu einer beschreibenden und zergliedernden Psychologie* لأنه رأى أن « إنجهاس » (٣٧) *Ebbinghaus* ، قد أثبت خطأ مثل هذه المحاولات بواسطة نقده السلبي لها . وطن لامبرخت أنه باعتماده على علم النفس التجريبي ، كما كان معروفا آنذ ، قد تمكن من الوقوف على أرض صلبة ، وأكد صراحة أن هذا العلم هو القاعدة السوية لعلم التاريخ (٣٨) .

وإذا تأملنا ممارسته باعتباره علما ، ولم ننظر الى أبحاثه النظرية ،  
 فأننا سنكتشف أنه لا مبرحنت قد تمسك تمسكا واهيا بما أباحه له العلم ،  
 لأن نتائج علم النفس التي استعان بها كانت من نوع غامض ، ولم يكن  
 يقدرتها قط أن تكفي لتبرير مثل هذه الأحكام المشخصة والتفصيلية ،  
 كالتي اشتملت عليها نظريته . فقد استخدم في بعض الأحيان «قوانين»  
 عامة مثل قوانين التداعي التجريبية عن طريق التماثل ، واستنتج منها  
 نتائج بعيدة المدى عن إجابات علم النفس الاجتماعي (٣٩) . في مثل  
 هذه الأمثلة قد ترك «للحس» التاريخي على السواء القيام بالتخطيط  
 النفسي . وربما استطاع علم النفس أن يزوده بالاطار ، ولكن لا مبرحنت  
 قد أخطأ في ظنه أن علم النفس يستطيع أن يرسم له كذلك صورة التقدم  
 التاريخي ، أو حتى أن يحدد له معالنه الرئيسية .

## الفصل السابع

### تأثير الدين على مثل المعرفة التاريخية : شترأوس ، وينان ، فيستل دى كولانج

أشار لامبرخت مرة الى أن نقطة النزاع الحقيقية بين أنصار كل من الكتابة التاريخية السياسية البحتة ، وتاريخ الحضارة قد اختفت تدريجيا عن الأبصار . فليس مستطاعا أن يخصص للتاريخ مضمون محدد ، وأن يقتصر التاريخ على هذا المضمون وحده . ويقول لامبرخت : « إن العلم يتميز من ناحية ثانوية فقط بمدى امتداد الحقل الذى يعمل فيه ، وهو لن يستطع الاعتماد الا فى أندر الحالات على الفكرة الخاصة بالطريقة التى اتبناها فى توسيع مجاله ، مهما كانت عميقة ، لتحقيق تقليم يساعد على غزو مجالات جديدة . فإن هذا التقليم يتحقق فقط عندما تقلم مناهج البحث » (١) .

بهذا الكلام أمكن تثبيت حدود التاريخ من النواحي الاستمولوجية ، وكان من المستطاع أن يساعد ذلك على إعادة المناقشة حول هذا النزاع الى مجراها الطبيعى ، وعلى منعها من أن تضل بعينها ، ولكن من ناحية أخرى قد أظهر تقدم العلم فى كل خطوة أنه بالرغم من تمايز مسألتى المضمون والمنهج من الناحية المنطقية فإنه لا يمكن أن يعتمد انفصالهما التام أو ضرورته على هذا الاختلاف الخاص بما يجرى فى البحث العلمى ذاته . وفى البحث العلمى يتبادل العاملان (المضمون والمنهج) التأثير والتخصيب . فكل امتداد فى نطاق العلم يؤثر على تصور منهجه ، كما أن كل خطوة تتخذ خارج حدود العلم الأولى ، تلجسه الى تأمل أعمق فى المناهج التى يتبعها فى المعرفة وفرديتها . من ثم فهناك صلة مستمرة بين مسألتى مضمون التاريخ وصورته . وقد سبق لنا أن أوضحنا هذه الحقيقة فى أمثلة مماثلة متعلقة . فمثلا كلمة « مؤسس » أنه يمكن فهم تكوين الدولة

بالرجوع الى حكومتها وقوانينها ، انتهى بذلك من تسلط المنهج الفيلولوجي  
الغالب الذي كان من جانب واحد . كما أدى هذا الى رفع الصلة بين  
أصول اللغة وفقها من ناحية وبين القانون وعلم السياسة من ناحية  
أخرى الى مبدأ من مبادئ المعرفة التاريخية (٢) . وعند بوركار كذلك كان  
الفصل بين كل من الدين والدولة والحضارة باعتبارها السلطات الثلاث  
الرئيسية ، التي تم عن طريقها تطور جميع الأفعال التاريخية (٣) من أكثر  
الأمر أهمية ، وكان على بوركار أن يوضح مسلمات ، وأن يقدم منهجا  
خاصا لكل سلطة من هذه السلطات، أى وسيلة مستقلة للمعرفة التاريخية  
الخاصة بها . وعندها قسم بذلك ، كان يستغرق بين الفينة والفينة فى  
تاريخ الدين ، ورغم أنه فى مؤلفه الأول الخاص بعصر قسطنطين الأكبر ،  
قد استعان بالمسيحية باعتبارها مثالا هاما وكلاسيكيا لبيان أوجه التغير  
التي يجب أن تمر بها أية عقيدة دينية من بدء انطلاقتها من مرحلة الاعتقاد  
الباطنى الخاص ، حتى تتحول الى دولة ودين عالمى ، الا أنه لم يستمر فى  
اتباع هذا الطريق بعد ذلك ، لأن الفن كان أكثر أهمية وحسما من الدين  
بالنسبة لطريقته فى النظر الى الحضارة . وقد صرح بجلال فى خطاب له  
سنة ١٨٤٢ أن التاريخ كان عنده « مجموعة من الانشاءات الجميلة  
التصويرية » وقد قيل بحق أن بوركار كان دائما « المؤرخ الاستاتيقي »  
فقد رجع فى النهاية سواء فى عمله مؤرخا أو باحثا الى تاريخ الفن باعتباره  
مجاله المفضل ، فقد كان للصورة عنده دوما الغلبة على العاطفة  
التراجيدية ، كما أن الجميل كان مفضلا عنده على المخيف ، والانسانى  
على المتشائم (٤) .

ولكن ما هى الصورة التى يجب أن يتخذها المثل الخاص بالمعرفة  
والمنهج التاريخي للضرورة فى حالة ظهور كل من تاريخ الدين وتاريخ الفن  
على مسرح المعرفة ومطالبهما بمطالب متكافئة ، وسعى كل منهما بطريقة  
ما الى التسلسل ؟ من الواضح من ناحية منهجية محض ان هناك مشكلة  
عميقة تكمن هنا . فالدين بطبيعته لا يستطيع الاستغناء عن عالم « الصورة  
المتخيلة » والحدس والخيال ، فهو يستمد قوته منها ، وقد يتلاشى  
لو توقف عن التغنى منها ، ويفنى . ومن ناحية أخرى فإن الصورة المتخيلة  
لن تعامل ، وكأنها مجرد صورة ، أى كرواية تعسفية لعبت الخيال .  
قلل الصورة المتخيلة معنى ، فهى لا تمثل فى هذا الحقيقة وحدها ، ولكنها  
هى الحقيقة ذاتها .

وقد دارت كل فلسفة للدين على المواقف حول هذا النزاع ، وحاولت  
حسمه بطريقة أو بأخرى . ولكن النزاع يبدو فى صورة أخرى بمجرد



نقله من فلسفة الدين الى تاريخ الدين . وقد حدث ذلك أول مرة في القرن التاسع عشر ، وجاءت معه « النزعة التاريخية » الخاصة بهذا القرن في صورتها الخاصة والمميزة . وقد قلنا من قبل أن اتباع العادة الخاصة بانكار تمتع القرن الثامن عشر بأى شعور بالتاريخي مفضل ويموزه الدقة . فالحقيقة أن هذا العصر كان يتمتع فعلا بمثل هذه المشاعر ولكنه لم يستطع تأكيدهما في مؤلفات عظيمه وخالده (٥) ، وأنه لم يتحقق سوى فائدة ضئيلة للدين ومعرفته من اتباع هذا الرأي . حقيقة أن زملر Semler سنة ١٧٧١ قد وضع مبادئ النقد التاريخي للتوراة في القرن الثامن عشر بنفسه في كتابه « محاولة في البحث الحر » *Abhandlung von der Freien Untersuchung* وأن « لسنج » Lessing ، قد فهم المذاهب المختلفة للإيمان كمذاهب تقدمية ومقدسة « لتربية العنصر الانساني » ، غير أنه لم تتم تنمية كاملة لأى رأى من هذه الآراء في هذا العصر . والذى حال دون ذلك هو الحقيقة الخاصة بأنه حتى بعد أن تيسرت معرفة السمة التاريخية للدين ذاتها ، فقد ظلت إحدى الصفات الرئيسية للدين غامضة كما كانت . وفهم أصل هذه الصفة غير مستطاع دون ادراك للطبيعة الحقة للوعى الأسطوري ، وعندما واجهت هذه المشكلة عصر الاستنارة عجز عن فهمها ، فقد ألقي نفسه وجها لوجه أمام معضلة لم يستطع اعتمادا على السبل التى كانت فى حوزته حتى فهمها ، هذا مع عدم ذكر شيء عن تعدد اعتناء هذا العصر الى أى حل لها .

فمفكر واحد فقط من القرن الثامن عشر لم يخضع لهذا التصور . ومن المستطاع تسمية « جيامباتستافيكو » المكتشف الحقيقى للأسطورة ، فقد غاص فى عالمها ذى الألوان والأشكال المتصدعة ، وعرف عن طريق دراسته أن لهذا العالم بنسائه الخاص به ، وأن له نظامه الزمنى ولغته ، وقام بالمحاولات الأولى لحل رموز هذه اللغة ، واكتسب بذلك منهجا لتفسير « الصور المقدسة » وهيروغليفياث الاسطورة . وتبع « هررد » « فيكو » ومع ذلك فلم يكن هذان الاثنان على بيئة كاملة بالسمة المتمايزة للأسطورة ، فقد عرفا الفارق بين الأسطوري والمثل ، كما أدركاه بوضوح . ولكنهما كانا غير مهيين لاكتشاف الاختلاف بين ما هو « أسطوري » من ناحية متمايزة ، وطبيعته المستقلة تماما ، وما هو « شاعري » من ناحية شاعريته . وفى هذا المقام كانت الحدود التى استطاعا إدراكها معرضة للمحو ، فقد نظر حينئذ الى الأسطورة نظرة استاتيكية ، كما أنها فسرت كذلك .

وتبين الكتابات الأولى لهررد الى أى مدى تستطيع التفسيرات أن تنجح ، وكما أثبتت نجاحها . فقد تملك هررد الشعور بأنه كان يقف فى

هذا العالم على أرض جديدة ، وكان على وعي تام بأهمية وجهة نظره ، كما كان على دراية بحدودها . وقد زعم بأنه تمكن من قراءة التوراة ، كما لم يستطع أحد من قبل ، واعتقد أنه التوراة بعد هذه القراءة ، قد أصبحت « كتابا مقدسا ، كشف النقاب عنه بعد قرون طويلة من الغموض » (٦) . ولكن شعر بالشك لتضمن هذا التفسير مشكلات ، كان على المستقبل أن يواجهها . وكتب الى هامان Haimann يقول : « وبهذا ستبدأ المتاعب ، حتى يأتي اليوم الذي يكتشف فيه كل شيء بالحقيقة والفعل Through facts and acts ، واني لسعيد لأنني قد مهدت ، وجاشرت برأيي ، وساهمت من أجل تحقيق ذلك » (٧) . ولم يكن وعي هررد التاريخي ، الذي كان باستطاعته استبصار المستقبل كالماضي خداعا في هذه المسألة . فقد نمت جميع اليدور التي بذرها ، واثمرت في البرومانتكية . واعتقد أن وقت الحصاد قد أتى .

واتبع « شلنج » « هررد » ، وكان مقتنعا بأنه من المستطاع تحقيق فلسفة حقيقية للأساطير شريطة اعتمادها على نظرية « هررد » . ولم تترك فلسفته الأسطورة تحت رحمة العقل الصرف ، وملكته النقادة ، بل دافعت عن حق الأسطورة في الاعتماد على هذا العنصر الخيالي الذي تحيا فيه وتنطلق وتستمد وجودها . غير أن « فلسفة شلنج » لم تر في الأسطورة مجرد عيش للأوهام الاستثنائية . بل جعلت لها حقيقة قائمة بذاتها sui generis ، فقد اعتقد أن الأسطورة تخفي في طياتها نوعا معينا من « المنطق » ، الذي لا يمكن إرجاعه الى منطق آخر . وإذا نظر الى الأسطورة من ناحية المضمون ، فإنها لا تبدو أكثر من خرافة أو أقصوصة ، أي كشيء مقابل تماما للفلسفة التي لا ينبغي عليها أن تعرف أي شيء سوى الحقيقة . ومع هذا فإن صورة الأسطورة شيء آخر تماما ، انها ليست شيئا محددا ، بل هي شيء متطور ومتنوع — وليس تنوعا مجرد صدفة ، لانه يعبر عن قانون باطني للأسطورة ذاتها .

ويقول « شلنج » في هذا : « هناك موضوعات يجب على الفلسفة أن تعتبرها غير متصلة بها بالمره ، ومن بين هذه الموضوعات كل ما ليس له واقعية ضرورية ، أي الأشياء التي تتبع الظن التمنئي للإنسان . ومع هذا نشأت هذه العملية الأسطورية عند الإنسان مستقلة عن رغباته وأفعاله . فالأساطير ثمرة طبيعية وضرورية . انها كل حقيقي ، شيء محدد ، قادر على البقاء داخل حدود معينة ، انها عالم في ذاته . وفي النهاية فإن ما يتعارض مع الفلسفة هو الأشياء الساكنة الميتة وحدها ، ولكن الأساطير ، هي من الناحية الجوهرية شيء فعال ، وهي حركة ذاتية تتبع

قانونا كامننا فيها • والحق أن على وعي إنسانى هو الذى ينبىء الاثارة  
فى الأسطورة التى تثبت واقعيتها وحقيقتها وضرورتها من خلال المتناقضات  
التي تتضمنها فى ذاتها ، وتحاول التغلب عليها رغم ذلك » (أ) •

بهذا تم وضع مبدأ رئيسى جديد لفهم الأساطير • فلأول مرة يتضمن  
نسق فلسفى القول بوجود فهم الأسطورة وفقا للفتها ، أو لا يعتمد فى  
هذا الشأن على أية لغة أخرى • فالأسطورة ليست من المسائل التي  
لا يعمل لها حساب بل إن لها معناها الحقيقى، وينبىء عدم الاكتفاء بالتأمل  
عند تفسير معناها ، بل يجب أن يحل التفسير الـ *tautegorical*  
( أى تفسير الأسطورة وفقا لما تقوله تماما ) محل التفسير الرمزى •

بهذا الكلام عبر « شلنج » عن الفكرة بقوله بوجود التوقف عن  
رؤية الأسطورة كقشرة خارجية تخفى نوعا آخر من الحقيقة سواء نظر  
إليها كـ تفسير لظاهرة طبيعية محددة ، أو كحقيقة أخلاقية • كما ينبىء  
كذلك ألا تحول الأسطورة الى فن ، وأن يحاول فهمها «كوه استاتيقى» ،  
فالأسطورة ليست قصة ، لأن الذين يؤلفون القصص أفراد يتركون العنان  
لأوهام الخيال الحر ، أما الأسطورة ، فليس لديها مثل هذه الحرية ،  
أو بمعنى أصح أنه ليس مباحا لها ذلك • فإن كل شئ تحتوى عبارة عن  
ضرورة فرضت علينا ، ليس من الخارج ، أى من وجود « الأشياء » بل من  
من الباطن أى من طبيعة الوعى ، هذا الوعى هو ( الذات الفاعلة ) الحقيقية  
فى الأسطورة ، ويقول شلنج فى هذا :

« ان الأشياء التي يتعامل معها الانسان فى العمليات الأسطورية ،  
ليست فى الواقع أشياء ، بل قوى تنبىء فى الوعى ذاته • • ولا تهتم  
الأساطير بالموضوعات الطبيعية ، بل بالقوى الخلاقة الخالصة • • التي  
يعتبر الوعى ذاته هو دليلها الأصل » •

وجوهر فلسفة الأساطير لشلنج هو إحلال الوعى الإنسانى ذاته  
مكان المخترعين والشعراء ، أو أى أفراد آخرين ، والنظر الى الأسطورة  
كشئ ضرورى وموضوعى قابل للانتشار • والشئ الوحيد الذى له قيمة  
جوهرية ليس العرض الذى قدم فى محاضرات شلنج ، بل الحقيقة الخاصة  
بأن شلنج قد بين ما يجب اتباعه فى هذا الشأن •

سوف لا نتابع كلامنا بمعرفة كيف أفاد هذا الرأى الأبحاث المنهجية  
فى الأسطورة (٩) ، فالذى يهمنا الآن هو رد الفعل اللاحق الذى أحدثه

هذا التفسير الجديد على التفكير التاريخي . فقد بدأ جليلا على الفور ، أن هذا التفسير قد ساعد على إزالة عائق لأبد أنه بدأ بمعنى ما غير قابل للتخطي طوال القرن الثامن عشر . فما دنا ننظر الى الأسطورة على أنها مجرد نادرة أو خرافة ، فإن أحدا لم ير في انتشارها ، أو في التقاليد الأسطورية ، أكثر من نوع من الوهم الشائع . وقد يحاول الدفاع عنها لأسباب أخلاقية ودينية بحجة أن غايتها تخنم الدين ، ولكن كل هذا لم يؤثر في خصائصها ، فقد كانت الصلة بين الرواية الأسطورية والرواية التاريخية شبيهة بالصلة بين الحظا والحقيقة . ولم تتردد الاستنارة في استخلاص استنتاجات في هذا السبيل ، فما دام النجاح قد استحال لتطهير الدين من كل العناصر الأسطورية ، وردة الى دين عقل أو اخلاقي خالص ، فلماذا أن تصبح العناصر الأسطورية مجرد تدليس منظم أو أنها صنع القسس واللاهوتيين الذين كان لهم مصلحة خاصة في ابقاء هذا التدليس ، وزاد في ترجيح قيمة هذا الرأي ، ما بدا له من آثار في تبسيط المشكلة المتعلقة بالنواحي المنهجية الخالصة تبسيطا غير عادي . فقد أصبح متيسرا آنذا اتباع النظرة « البرجماتية » المادية ، وتفسير جميع الأحداث التاريخية في التاريخ الديني وفقا لها . ويفضل هذه النظرة أصبح تاريخ الدين تسبيحا من الوسائل والغايات والخطط الانسانية والآثار المترتبة عليها ، ولم يعد هناك حاجة في أية ناحية لترك المراعاة الموهودة للأحداث الواعية ، ولارادة الأفراد ونياتهم .

ووضعت الرومانتيكية وفلسفة شلنج معا نهاية لهذه النظرة ، فقد عكست الصلة بين العلة والمعلول ، وبينت أن الانسان ليس الخالق الواعي للأسطورة ، بل انها هي التي قامت بخلقه . ويؤكد شلنج « أنه اذا نظر الأمر بعناية فان اعتبار الانسان الفردي المؤلف الوحيد للأساطير هو افتراض غريب ، وأنه لن يؤدي الى غير الاستغراب للمصاقفة التي أدت الى مثل هذا القول . وكان الأمور لا يمكن أن تكون بغير هذه الصورة » (١٠) .

فهل بحث هذا السبيل العميق المتدفق الحي للحكم المقدسة ، والقصص التي غمرت عالم ما قبل التاريخ ، وكأنها آتية من نبع لا ينضب ، من منبع عقيم عريض زائل - كتداعي افكار فرد أو قلة من الأفراد ؟ . هل يمكن قصة دامت ألف سنة عن تجوال الشعوب القديمة أن تكون قد قامت من مجرد التفكير التأمل المجرد في تصورات الطبيعة، وتشخيصات قد تم طهيها في الفهم المقيم ، أي من خيالات للأطفال لا تستحق لحظة من الانتباه الجدي ، ويمكن أن تقارن في أفضل حالاتها بلهو الأطفال ؟ هل

يمكن القوى الفاتقة والجسارة الهائلة للاعتقاد في الأشياء المقدسة أن تكون قد بعثت من مثل هذه البداية الراحية والمصطنعة في نفس الوقت ؟ (١١) .

فما الذي حصل لهذا « الفن » الخاص بالقلّة مثل هذا التأثير على طبيعة الكل ؟ لا يمكن أن يحصل أى فرد مفرد ، أو أية جماعة على مثل هذا التأثير ، الا اذا كانوا على اتصال أزلّى حى بجذورها . وقد خضع الوعى نفسه قبل أن يكون الفكر التأملى ممكنا لهذه الحياة الأسطورية ، فقد تمثلت له هذه الأساطير في صورة قدر أو مصير ليس للانسان أى حول ولا قوة تجاهه . وقد نشأت الأساطير لفاية ضرورية أصلها قد دفن في باطن التاريخ وضاع ، وقد يستطيع الوعى أن يمارضها بين حين وآخر ولكنه لا يستطيع إيقافها نهائيا ، أو منعها منّا باتا (١٢) .

في هذه المسألة يجب على أولئك المشتغلين بالدراسة النقدية للتاريخ أن يقبلوا ما قرره الرومانتيكية ، فإن الرجوع الى التاريخ البراجماتى البحث للدين لتفسير نشأة هذه الأساطير اعتمادا على الأفعال الواعية ، وبعد فهم الغايات الأفراد مسألة غير مقبولة . كما أنهم كذلك لا يستطيعون السماح ببقاء المشكلات كما تركها شلنجر . فقد أثبتت القوى الجديدة للتفكير التاريخي ، التي اكتشفها الرومانتيكية ، ورفعها الى مكانة عالية ، أنها أقوى مما توقع أولئك الذين مهدوا لها الطريق . فإن الرأى القائل بأن أصل الأسطورة والدين قد « ضاعا وراء التاريخ » ، قد نظر اليه كمقبة لا يحتملها المنهج التاريخي . فلن تكون لهذا المنهج أية قيمة اذا تعذر عليه أن يمتد من ناحية المنهاج بحيث يشمل الأمور الانسانية كلها . فليس هناك من بين الأمور الانسانية ما يحمل الطابع الانسانى المميز بوضوح لا يمكن الخطأ فيه مثل تقدم الأفكار الدينية ، والانزلاق الى الترانسنتلية واللجوء الى ما هو فوق الطبيعة والاستعانة بالقدر غير المفهوم ، والذي لا يمكن النفاذ اليه — ذلك كله كان يبدو من ذلك الوقت فصاعدا بمثابة هروب من مواجهة المشكل .

ومن ناحية العلم ليس هناك مكان أو إمكان لمثل هذا التهرب . فحل العلم أن يطبق مبداه الخاص بالعلية على عالم الظواهر بأسره ، اذا أريد لهذا المبدأ أن يثبت قوته وقيمته ، وإذا أريد له ألا ينهار ويصبح عديم الجدوى في المستقبل . فالمعرفة التاريخية مثل المعرفة الطبيعية ممكنة فقط شريطة افتراض الحتمية العالمية ، وكما أنه لا توجد في قوى الطبيعة قوة غير خاضعة لهذه الحتمية ، فكذلك ليس هناك مجالات في الفعل التاريخي خارج نطاقها . ولذا يجب التسليم بأن الوعى ليس حرا عند قيامه بإنشاء عالمي الدين والأسطورة ، بل يخضع لضرورة . والمسألة

الوحيدة هي كيف نستطيع أن نفهم. فهذه كليا طبيعة هذه العملية الضرورية وقوانينها . ومن المؤكد أننا لن نستطيع أن نحقق ذلك ما دمنا نعطي أية صدارة للتأمل . فيجب أن تحل التجريبية الصرفة محل التأمل . وتعتمد هذه التجريبية على عامل مزدوج ، ومن ثم يجب أن تتجه اتجاهين . فمن المستطاع توقع نتائج مرضية من الناحية العلمية فقط ، إذا تم الربط بين التحليل التاريخي والتحليل النفسي ، وأصبح التأثير بينهما متبادلا . وقد استطاعت الرومانتيكية بفكرتها عن اللاشعور أن تكشف الى حد ما عن أعماق جديدة لعلم النفس ، ولكنها لم تستطع المخاطرة بسبر غور هذه الأعماق في التفكير التاريخي، لغلبة الاعتقاد بأن الكشف عنها غير ميسور . ولكن الواجب على التفكير العلمي الحديث أن يساعدنا على التحرر من هذا الخوف ، ومن هذا الوهم ، وأن يبين لنا أنه لا وجود لأي شيء محير حتى في هذا المجال ، وأنه لا حاجة لنا الى التوقف عند أية مسألة ، بل يجب أن نتابع بحثنا العلمي بتصميم وعزم الى النهاية *non plus ultra* .

واعتمادا على هذا الاعتقاد ، ووفقا لهذا المزاج الفكري ، ظهرت أول مؤلفات كبيرة في التاريخ النقدي للدين . ولم يضع أساس هذه المؤلفات شخص واحد ، بل قام بوضعها جييل كامل من الباحثين الذين عملوا مما . وظهرت خلافات عديدة ، كان لابد منها ، فيما يتعلق بالتفاصيل، ولكن الآثار السائدة بصفة عامة كان هو الاتفاق من ناحية المبدأ ، أي الاتفاق حول النواحي المطلوبة للبحوث عنها . وفي كل ناحية استمر واضحا التأثير القوي المحتوم الذي ظلت تحدته كل من الرومانتيكية وفلسفة هيغل للتاريخ، حتى على طريقة عرض المشكلة، ولم يحدث في أي مجال أي توقف هام عن اتباع هذه النظرة الى العالم ، والذي تغير فقط هو لغة التعبير . أما المضمون الفكري للفكر ذاته فقد ظل دون تغير . وكانت القوى الرابطة القوية التي ظل المذهب الهيغل يحدتها واضحة في جميع المجالات . وقد أضح ذلك بصفة خاصة ترجيح الخلافات القومية الى الوراء أمام هذه الفكرة الهيكلية ، التي لم يقتصر أثرها المستمر وذويوعها في هذا الوقت على ألمانيا وحدها ، بل إنه استمر حتى بدأ يوم فرنسا . ونحن نعرف من قصة شباب هيغل كيف صمم مشروعا لتأليف كتاب عن حياة عيسى . ومن شتى النواحي يعتبر هذا المشروع المصدر الذي احتوى كل تعاليمه التالية (١٣) . ولم يعرف «دافيد فريدرش شتراوس» David Friedrich Strauss أو «رينان» Renan بهذا المؤلف الأول لأنه لم ينشر الا بعد ذلك بوقت طويل في الآثار الأدبية الكاملة لهيغل (١٤) . ولكن كان تيارا فكريا خفيا قد جذب كلا من هذين الكاتبين نحو هذه الفكرة الرئيسية . فبدأ «شتراوس» العمل في مؤلفه «حياة عيسى» في الثلاثينيات

بعد وفاة هيجل مباشرة . وبعد ذلك بفترة قصيرة تم جزآن من هذا الكتاب (١٥) فى خريف ١٨٣٥ ، وظهر مؤلف رينان بعد فترة . ومن المسلم به أنه قد تصور فكرة كتابه مستقلا عن تصور شتراوس ، فان فكرته ترجع الى شبابه المبكر (١٦) . وكان قد صمم فى شبابه أثناء كفاحه الفكرى الأول مشروعا لكتاب « محاولة سيكولوجية عن المسيح عيسى » *Essai psychologique sur Jesus Christ* ويحتوى هذا الكتاب فى طياته على فكرة كتابه الذى نشر بعد ذلك . وقد كتب فيما بعد : « من ذلك الوقت الى الآن ظلت حياة عيسى مكتوبة فى باطن ذهنى » (١٧) .

ولكن عندما شرع كل من شتراوس ورينان فى تناول هذه المشكلة ، وجدنا نفسيهما فى موقف مخالف تماما لموقف هيجل . فلم تكن فكرتهما مماثلة لفكرة هيجل على الاطلاق ، كما أن الفكرة المعاصرة للعلم ، لا تماثل فكرة هيجل كذلك . وفيما يتعلق برينان فليس من شك فى أن الذى حرره من العقيدة الدوجماتيقية للكنيسة كان هو فلسفة العقل وتاريخه ، وليس العلم الطبيعى . أما المؤلفون الذين شعر بفضلهم شعورا عميقا فى شبابه فهم مؤلفو العصر الكلاسيكى فى ألمانيا المثالية . وقد تأثر تأثرا عميقا خلال سنواته الأخيرة فى دير « سان سليبس » *Saint Sulpice* بهردر وكانط وفيخته (١٨) . ولكن بعد أن اتخذ الخطوة الحاسمة ، أى بعد اقدامه على تأليف هذا الكتاب ، كان لابد له من النظر حوله باحثا عن عون آخر لتدعيم وجهة نظره الجديدة ، والدفاع عنها . وفى هذا الوقت بدأ الشعور بتأثير الوضعية الفرنسية ومثلها العلمى . وترتب على ذلك أن أصبح « كونت » وليس « هيجل » هو الذى يوجه أفكاره . وفى مؤلفه المبكر « مستقبل العلم » *L'Avenir de la science* تتضح هذه النقطة التحولية فى تطوره ، ففيه ذكر أن العلم هو الذى سيحقق كل ما وعد به الدين بغير جدوى . ولكنه لم يعد يعتقد أن الخلاص قد يأتى عن طريق العقل ومن الفيلولوجى والنقد والتاريخ بمفردها ، فقد بدأ يعرف للمرة الأولى عن طريق صداقته « مارسلان » برتلو *Berthelot* المتأصبغ الفعالة فى كل من العلوم التجريبية والحقة (١٩) . وترتب على ذلك أن أصبح تصور هذه العلوم الخاص « بالقانون » أقوى دعامة فى عمله النقدى . وكان هذا التصور وحده كافيا لهم أى اعتقاد فى الأشياء الخارقة للعادة مرة واحدة وإلى الأبد .

من هذه النقطة بدأ كذلك « شتراوس » نفسه . وقد رأى أنه اذا اعتنعت المحافظة على الايمان على المسائل الخارقة للمادة وحدها ، فان هذا سيؤدى الى فقد الايمان بغير رجعة . فلا مكان لهذه المسائل الخارقة للعادة فى العالم الحديث . ولكن اذا كان هذا صحيحا ، وتوفرت لدينا الأمانة

الكافية ، التي لا تجعلنا نتحاشى نقطة الخلاف ، فكيف نستطيع فهم حقيقة الايمان نفسها حتى ولو كحقيقة تاريخية ؟ • هل هناك مدخل للبأسح التاريخي فى عالم الدين لن تقدر على رفضه العلوم الطبيعية التي أصبحت ناضجة الآن ؟ يضاف الى ذلك : من الذى سيساعد على تحقيق النفاذ فى الدين بطريقة أكثر عمقا مما سبق ؟ •

واعتقد شتراوس كذلك مثل رينان بأن تحليل الأسطورة سيساعد على الاهتداء الى اجابة لهذه المسألة • وما يستحق الملاحظة هنا أن نذكر كيف اتبع شتراوس شلنجر فى هذا الرأى ، وذلك حتى يتسنى له اتباع طريق آخر مختلف بعد ذلك • وقد أثر « شلنجر » فى « شتراوس » تأثيرا قويا حتى فى سنوات دراسته الأولى ، وكان له دور فعال فى الجيلولة دون استسلامه التام للمذهب الدوجماتيقى ، وللاهوتية شلايرماخر Schleiermacher (٢٠) وبفضل « شلنجر » تمكن من الاقتناع بأن الأسطورة ليست مجرد قشرة خارجية تكونت بمحض المصادفة ، وأنه من الممكن انتزاعها وفقا للرغبة بل انها صورة أساسية للتمثيل الدينى • عند هذه المسألة تحول شتراوس تحولا جديدا ، فنجد جميع التفسيرات التأملية الخالصة للأسطورة وبراهينها ، ولم يعد يرى أن أية أسطورة تنبعت من الأخرى وفقا لمشروع دياكتيكي كما رأى « شلنجر » ، بل أصبحت الأسطورة عنده بدلا من ذلك وسيلة رئيسية للنقد ، فهي تبين كيف يتطهر الدين من المعجزات ، بدلا من ارتكازه عليها ، كما كان من قبل • وفسر شتراوس ذلك بالقول : « المعجزة شئ غريب ، شئ تاريخى • والطريقة التاريخية تساعدنا على بحث المحتويات المتناقضة لقصص المسيح الانجيلية ، ويتسنى لنا أن نحقق نظرة تاريخية عن حياة عيسى اذا تتبعنا تصور الأسطورة (٢١) • انصم النظر جيدا فى « التصور الخاص بالأسطورة » ، وبعبارة أخرى : التصور العقلى الخالص لأهميتها وما حققته تاريخيا وتأثيرها • واذا أردنا الاعتماد على هذا التصور لكى يصبح أداة عالمية للمعرفة الخاصة بتاريخ الدين ، فعلينا أولا أن نحرر أنفسنا من الرأى الذى يقابل هذا المعنى التصورى ، والقائل بوجود أية صورة للايمان الدينى أو لفكرة دينية تستطيع ادعاء أية مكانة استثنائية لنفسها • ونحن هنا نهتم بحقيقة الأسطورة فى مجموعها ، وليس بحقيقة هذه الأسطورة المفردة أو تلك • ويجب أن يجاب عن السؤال الأكبر وهو السؤال الفلسفى حقا الخاص بحقيقة الأسطورة اجابة مطردة لجميع الأديان : ففي هذا الشأن ليس « لتوحيد الاله » أى فضل على « تلمذ الآلهة » ، كما أنه ليس للمسيحية كذلك أى فضل على الإلحاد • ويمكن كذلك أن يظهر التعاقب الدائم للأسطورة حتى فى أنقى فكرة عن الألوهية أو الله المشخص التى



قد نهتدى إليها ، فإن فكرة توحيد الآلهة نفسها ما زالت فكرة أسطورية » (٢٢) .

ومنى اتفصح ذلك تيسر الحصول على مفتاح لفهم قصص الكتاب المقدس ، فنحن نستطيع الآن لأول مرة أن نفهم كيف نشأت هذه القصص ، وأكثر من ذلك ، كيف يجب أن نشأ . فهي ليست مجرد تعبيرات بسيطة لأشياء قد جربت وتذكرت أو مجرد ادعاء وتدليس . أنها قد انبعتت من الخيالات اللاشعورية ، ومن أفكار الشعور البدائية . وهي تعبر بصدق تام ووضوح ملحوظ عن إيمان هذه الشعوب . وقد رسم العامة ( الشعب ) في قصصهم الخاصة بسلوك يسوع ومصيره صورة للمسيح . تماما كما يصنع الصانع الأفلاطوني demiurge العالم بمجرد تأمل المثل ، وبصفة خاصة مثل الخير (٢٣) . ولا تتضمن هذه المعرفة لأصل الأساطير في أغلب قصص التوراة أى حظ من شأنها من الناحية الدينية ، وليس من شك في أن شتراوس لم يعن بنقده ذلك . أن هذا النقد كان مجرد طريقة لا يمكن وضع حد فاصل بين المسائل الدينية والتاريخية ، ولنعن أى اختلاط مبهم بينهما ، فيترتب على هذا الخلط بالضرورة الشك في مضمونهما المحدد من الحقيقة ، وتعرضه للنقد . ولا يمكن بالطبع أن تكون الحقيقة « الواقعية » و « الدينية » شيئا واحدا ومتماثلا ، لأنهما قد قيسا بمعايير مختلفتين ، ولكن لن يحدث أى تناقض من جراء استخدام معيارهما جنبا إلى جنب ، إذا راعى فقط المبدأ الذى دافع عنه . شلنج « بقوة » وجعله النقطة المحورية لفلسفته في الأساطير وهو : ليس العالم والوجود الموضوعي والأحداث بمسرح الأسطورة والدين ، كما أن القصص الدينية لا تستطيع ادعاء تقديم أى بيانات عنها . وما الذى يقوم به النقد التاريخي للقصص الخاصة بالتوراة أن لم يكن متابعة فكرة شلنج حتى النهاية الخاصة بأنه يمكن العثور على الموضوع الفعال في الأساطير في الوعي الإنساني ذاته ، وليس في أى مكان آخر خارجه ؟ وقد يكون لهذا الوعي في مرحلة معينة في تطوره جانب من الحقيقة ، ولن تزول تماما الحاجة إليه في أية مرحلة متأخرة ، وإن كان لابد من مشاركة محتويات وعناصر أخرى لهذا الوعي ، ومن ثم فإنه يصبح نسبيا لها . وكان ما قام بشرحه نقد شتراوس هو هذه النسبية الخاصة بقصص التوراة . وقد تكتسب هذه القصص عن طريق مثل هذا النقد كثيرا من ناحية المضمونين الأخلاقي والديني ، بمقدار ما تخسر من ناحية قيمتها كوثائق تاريخية بحتة ذات قيمة يمكن إثباتها . وتفرض علينا الفكرة الحديثة للعلم الواجب الخاص بأن نفصل في التجربة الدينية الأصلية والبدائية بين ما لا يمكن فصله بالفعل . ففاعلية هذه التجربة وثيقة الصلة بوحدها ، وحتى في الفكرة اليهودية الخاصة

بالمسيح ، فإنه لا يمكن الفصل بين كل من المطالب الأخلاقية والترقب الدينى ، وبين الملامح الأسطورية التى أعطيت للمسيح كمنقذ للعنصر الإنسانى . وفى هذا يقول شتراوس :

« لقد وضع هذا التفسير انشاء الأسطورة المسيحية البدائية فى كفة مساوية للأساطير الأخرى التى عثر عليها فى تاريخ أصول الأديان . هذا هو تماما التقدم الذى تم فى المصور الحديثة عن طريق علم الأساطير . فقلد أدرك هذا الجمل أن الأسطورة فى صورتها الأصلية ليست اختراعاً واعياً ومقصوداً لفرد ما ، بل هى دليل على الوعي العام لشعب ما ، أو جماعة دينية ما ، وربما عير عنها فى البدئية فرد واحد ، ولكنها أصبحت مقبولة بعد ذلك لتعبيرها عن الاعتقاد العام . أنها ليست مجرد ستار يخفى أحد الحكماء ورايه حكمة خطرته له ، قد يكون لها بعض الفائدة والنفع للجموع الجاهلة ، لأنه عن طريق القصة وحدها ، ويحق فى صورتها التى تروىها ، يستطيع الإنسان لأول مرة أن يعي الفكرة ، فهو إلى الوقت الذى تروى فيه هذه الأسطورة ، لم يصادف موقفاً يسمح له بفهمها فى معناها الحقيقى » (٢٤) .

واتخذ « رينان » نفس موقف شتراوس الخاص بالمبدأ العام للتفسير ، وإن كان قد اختلف فى نواح هامة وكثيرة ، خاصة ما يتعلق بالفاسيل . وفى رأيه كذلك أنه من المؤكد ، أنه لا توجد حادثة دينية كبيرة ، أو حتى حادثة تاريخية كبيرة ، لم تولد طائفة كاملة من الأساطير . كما أن رينان قد جعل كذلك المناقشة تدور حول الضرورة السيكلوجية لهذه الأساطير ، وليس حول حقيقتها الموضوعية . ( فالإنسان يستطيع أن يفهم الفكرة التى لم يتيسر له مصادفة موقف يسمح له بمعرفتها بواسطة القصة ) . ولم يكن فى نيته القضاء قضاء مبرماً على كل إيمان بالمعجزات ، بل أراد أن يحررها من الخاصية المعترض عليها ، التى تظهر فيها بالضرورة ، عندها لا تفهم فى موضعها الصحيح . ويمكن أن يعبر عما نسميه نحن الآن معجزة ، وما يبدو بهذه الصورة للرجل الحديث ، بواسطة ما يقابلها وما يختلف عنها . فالمعجزة هى شئ يقع خارج « الأحداث الطبيعية » الخاضعة لقوانين محددة وكلية . ولكن ليس لهذا التقابل بين الأحداث الطبيعية والمعجزة أى معنى لوعى لم يستطع الاهتداء إلى مثل هذه النظرة إلى الطبيعة ، وخضوعها الكامل للنظام العللى ، إن فكرة المعجزة تقيب عنه . ومن ثم فإن نظرتنا التاريخية تعتبر زائفة ، إذا اعتقد أن هذا التعارض الذى يعتبر حاسماً وصحيحاً لدينا كان معروفاً للمصور القديمة . وينبغى أن يحررنا النقد التاريخى من مثل هذه

لبساطة • وإذا فهم هذا الإنقذ بهذا المعنى ، فإنه سوف لا يهتم بالكشف عن أخطاء الايمان الخيالى ، بقدر ما يهتم بتوضيح الحقيقة التى يستند اليها هذا الايمان - حتى لو أثبت أن هذه الحقيقة شرطية من الناحية التاريخية • ولهذا السبب ، فإنها نسبية وليست مطلقة • بهذا المعنى فسر رينان الكلمتين « فوق الانسان » و « فوق الطبيعى » المأخوذتين من لاهوتنا التقليدى ، وذكر أنهما لا تعنيان شيئاً عند الوعى الدينى ليعسى • فعند عيسى لم تكن طبيعة الانسان وحياته عالماً خارجاً عن الله ، ومنقطعين عنه ولم تكن طبيعة الانسان وحياته خاضعتين بقوانين جامدة ، تسبب اليأس للناس • وكما يقول رينان : « لم تكن فكرة الشئ فوق الطبيعة معروفة ، لأن فكرة الطبيعة نفسها لم تكن معروفة » (٢٥) • ومن ثم أمر رينان على التفرقة بين عصور كعصرنا ، حيث يحدث كل شئ فى ضوء التأمل ، وبين هذه العصور الساذجة • التى نشأ فيها الايمان الدينى ، وفى هذا يقول « أننا نخطئ فى حق المنهج التاريخى الحق نفسه ، اذا أسرفنا فى اتباع ما ننفر منه ، فالشرطان الرئيسيان للنقد الحقيقى هما أولاً فهم الاختلاف بين العصور ، وبعد ذلك المقدرة على التحليل فوق عاداتنا الغريزية ، التى هى ثمرة نشأة عقلية مضطربة » (٢٦) •

ان كل صورة دينية غير كاملة ، غير أنه لا وجود للدين بغير هذه الصور الميمنة • فالدين حقيقى فى جوهره فقط ، غير أنه اذا جاز لنا تنقية هذا الجوهر من كل الظواهر المحيطة به ، لكان معنى ذلك القضاء عليه • والفيلسوف الذى يظن وهو حائر لما يبدو فى الصورة من تعصب وإساءة استخدام وخطأ أنه يستطيع أن يدرك الواقع باللجوء الى التجريد ، انما يستعير عن هذا الواقع بشئ آخر لم يكن له وجود قط • والحكيم هو الذى يرى أن كل شئ فى الدين هو فى نفس الوقت صورة وتصور سابق ورمز - وأن لكل من الصورة والتصور السابق والرمز فائدة ، وأنها جميعاً حقيقية •

وكما أن الرسام لا يلام عندما يقدم عبثاً صبيانياً ، ويقوم بتصوير الله باعتباره كائناتاً مادياً له صورة محددة ، كذلك يمكن السماح بأى رمز مع الاحتجاب به ، ما دام له مكان فى الوعى الانسانى ، ويقوم بدور فصال فيه • هذا هو معنى كل خيال دينى ، ومضمونه • ووفقاً لكلام رينان : « الانسان عندما يصبح وجهاً لوجه أمام الجميل والخير الحقيقى ، يتسامى الى ما فوق ذاته ، وعندما يرفعه جمال سماوى ، فإنه يلغى شخصيته التعسة ، لأنه يشعر بالتسامى ، ويحس بالفناء • فهل هناك اسم لهذا الشعور غير العبادة ؟ » (٢٧) •

كان تأثير مؤلفات كل من شتراوس ورينان عظيما ، الا أنه اعتمد الى قدر كبير على الصراع اللاهوتي ، الذى بدأه ، والذى استمر فى عنف وعده بلغ الذروة . وكان هذا الجانب من المشكلة هو الذى رثى وحده فى البداية ، واتجه كل الاهتمام صوبه ، ولكن هذا الجانب لن يهيمن بالنسبة للغاية التى نسعى اليها ، كما أنه من وجهة نظر تاريخ العقل لا يعتبر أهم جانب فيه . ونحن اليوم نستطيع أن نرى الصراع فى ضوء مختلف ، وأهم شيء ليس ما قضى عليه فقد شتراوس ورينان ، بل ما قام بإنشائه هذا النقد . وقد أشرنا فى صفحة سابقة (٢٨) الى عبارة « لنيبور » تقول ان كل مؤرخ حقيقى يقوم بإنشاء طريقة فردية للنظر ، وأن على المؤرخ أن يحصل على القدرة « على الرؤية فى الظلام » شيئا فشيئا . ونحن نصادف لدى رينان فقرة تتفق تماما مع هذا الرأى الخاص بسمه المعرفة التاريخية ، فهو يقول : « قد اكتسبت عادة تساعدنى على البحث فيما خفى من الأشياء ، وعلى التقاط الأصوات التى لا تسمعها الأذان الأخرى » (٢٩) . وقد نمى رينان هذه الحدة فى النظر ، وهذا الارهاق فى السمع ، ودقة الادراك الى أعلى درجة . ويرجع الى هذه المقصرة تفوقه على شتراوس ، الذى كان يستغنى عن الدوام كل أسلحته من الأفكار ، كمدفيعته الثقيلة من النقد اللاهوتي والجدل لتعزيز رأيه . وكان رينان فى كتاباته على الدوام ميلا الى التلميح أكثر من الاطناب ، كما كان بارعا فى دقة التلوين ، وفى توزيع الظلال ، وفى تقديم الغرائب التى لا تخطر على البال . وما قبل عن تناوله المسائل باستخفاف على طريقة الهواة ( الدليتانيتية ) . وشكه ، وإبيقوريته ، كان ذا صلة وثيقة بهذا الجانب من موهبته (٣٠) . وقد سعى من أجل العلم البحث ، وطالب نفسه به ، ولكن كانت ثقته بقيمة التعاريف المنطقية وفوارقها تقل شيئا فشيئا خاصة ما تعلق منها بالنفاذ فى التفاصيل النهائية لتاريخ الأمور العقلية . وقد شبه مرة من يود فهم الحقيقة فى أى علم بطريقة تعسفية اعتمادا على المخالاب الغليظة للقياس ، بمن يحاول ضرب حشرة مجنحة باستخدام هراوة ، فان هذه الوسيلة تؤدي الى اختفاء الحقائق المتطايرة والسريعة الاختفاء ، ويضيع من جراء ذلك الوقت سدى (٣١) .

وقد سبغ هذا الطابع العقل لرينان بالنفاذ الى عالم الأسطورة أكثر ممن سبقوه ، وبالإضافة الى تمكنه من تقبل باطنها ، فقد رآها بظبيعة الحال يعنى الشاعر أكثر مما رآها يعنى المؤرخ أو الأنثروبولوجى وأدرك رينان كل ما يحيط بالأسطورة كقدسيته الرهيبة ، وجوها السوداء وضيق ألقها ، وتأثيرها الذى يبعث على ضيق صدر الإنسان البدائى ، ولكنه لم يدع هذه الملامح تستغرقه ، فقد رأى الأسطورة فى ضوء أكثر

رقة ، تشع منه الشعاعية ، ومن ثم سامح ما كان لها من خطأ وخداع .  
 فإية حقيقته عظيمة في تاريخ الإنسان قد استطاعت أن تتحرر من بعض  
 الامتزاج بالخطأ ؟ وحتى فترة المسيحية البدائية عند رينان كانت عنده  
 على الدوام فكرة استثنائية أكثر منها فكرة تاريخية صرفة ، ولم يكن  
 يرغب أن تكون خلاف ذلك . وقال مرة : « اننى لا أريدها أكثر من فكرة  
 شاعرية » (٣٢) .

لا ينبغي أن ينصب اهتمامنا الرئيسى سواء فيما يختص برينان  
 أو شتراوس على تفسيراتهما الفردية للأسطوري ، وعلى استخدامهما هذه  
 التفسيرات في فحص المشكلات الفردية في تاريخ الدين ، فهناك عامل آخر  
 كان له أهمية كبرى في التقدم العام للتفكير التاريخي في القرن التاسع  
 عشر . فشتراوس ورينان ينتميان إلى هذه الطائفة من الباحثين والمفكرين  
 الذين تمتعوا بقوة ادراك ساعدتهم على فهم أهمية الأسطورة للمعرفة  
 التاريخية وضرورتها ، فقد كان الرأي إلى هذا الوقت هو أن الأسطورة عائق  
 فحسب يعوق مثل هذه المعرفة . فهي كالحجب التي تحجب حقيقة  
 التاريخ الواقعية والفعلية ، وحتى نيبور ، فإنه قد اتبع بالضرورة هذا  
 الرأي عندما قام بإعادة إنشاء التاريخ القديم لروما ، فقد كانت مشكلته  
 على استبعاد الأسطوري والخرافي بقصد الاعتناء إلى الحقيقة التاريخية .  
 ووفقا لهذا الرأي فقد بدت الأسطورة في العالم الفكرى كقطب مقابل  
 للتاريخ . فالأسطورة هي عالم وهم يخفى الحقيقة الجوهرية ، وحقيقة  
 الأشياء والأحداث عنا . ولكن ما الذى يحدث لو أمكن قلب هذا الرأي ؟  
 هل الأسطورة مجرد حجاب ؟ . وأليس ما يصادفنا هنا هو حجاب وكشف  
 معا ؟ . ألا يصح جعل التفكير الأسطوري والخيالى واسطة حقيقية  
 للمعرفة ؟ . ألا يمكن أن تصلح في توجيه المعرفة التاريخية ؟ وهل يصلح  
 هذا التوجيه في مجال التقدم الدينى ، أو أنه من المستطاع أن يمتد ،  
 وأن يذهب أبعد من ذلك ؟

بمجرد طرح هذه الأسئلة في صورة دقيقة محددة ، فأننا نرى  
 التاريخ وقد تعرض مرة ثانية لنقطة تحول هامة فيما يتعلق بالمنهج ، فحتى  
 المشكلات التاريخ السياسية الخالص ، قد أصبحت قابلة الآن لطريقة جديدة  
 من جميع نواحيها في التناول ، وكان بدايات هذا التاريخ السياسي قد  
 تاهت في غموض الأسطورة . ولكن في هذا المجال أيضا كانت مشكلة  
 المؤرخ ليست الفرار من الظلام ، بل استخدامه في مهمته ، ومن أجل غاية  
 أبحاثه . فمن الواجب أن نتعلم لا أن نرى المواضيع المظلمة فحسب ، بل  
 علينا وأن بدا هذا غريبا ومتناقضا لأول وهلة أن نرى اعتمادا على هذه

المواضع المظلمة . فالأسطورة التي بدت كعائق للمعرفة التاريخية ينبغي ان تتحول الى أداة لهذه المعرفة .

وكان « فيستيل دى كولانج » Rousset de Colanage هو أول مؤرخ فى القرن التاسع عشر يدرك هذه المشكلة ، ويعى أهميتها وعيا تاما ، ويحصل منها على نتائج ، قد قدمها فى مؤلف كلاسيكى عظيم هو « المدينة القديمة » Cité antique . ولم يكن هذا الكتاب هاما فقط لاحتوائه على معلومات وفيرة ، بل لأنه قد قدم كذلك نظرة جديدة ، ذهبت أهميتها الى أبعد من المجال الذى استخدمت فيه لأول مرة . وينتمى « فيستيل دى كولانج » بحكم تكوينه الروحي الى هذه الفئة من المؤرخين ، الذين لا يقنعون بجعل التاريخ مختصا بدراسة ما اتفقوا ولى فحصه . فلم يكن فى نيته الاكتفاء بالفصوص فى مجرى الأحداث ، وأن تحمله هذه الأحداث فى تيارها ، ولكنه سعى للبحث عن نياذج باقية فى هذه الأحداث . وآراؤه فى هذا المقام قريبة الشبه من آراء مومسن أو يوركار (٣٣) . وقد كان أقرب الى الأول من ناحية تركيز اهتمامه العلمى بصفة رئيسية على حياة الانسان فى الدولة . وكان هذا هو ما أراد عرضه فى آتم صورة . فهو لم يقنع بوصف التاريخ الخارجى للدولة ، وبتتبعه من خلال تقدم سلطة الدولة أو سقوطها . ولم يكن الشئ الأساسى لديه هو تاريخ الدولة الظهري ، بل كان تاريخها الباطنى . ولهذا السبب أصبحت النظم عنده هى الموضوع الحقيقى للتاريخ السياسى . وكتب أهم مؤلفاته فى هذا المجال (٣٤) .

ولكن « فيستيل دى كولانج » لم ينظر الى النظم بنفس الطريقة التي نظر بها مومسن ، ويقول « فينر » فى هذا الشأن : « انه لم يطرق التاريخ عن طريق التشريع . وكان قليل الميل الى اعتبار الوظائف القانونية ذات دور فعال فى التاريخ ، كما أنه لم يرغب فى النظر الى الدساتير ونظم الحكم كاشياء قائمة بذاتها ، وفضل محاولة انشاء الدولة وحكومتها من أسفل الى أعلى ، على أساس ان الدولة تستمد وجودها من اعتقادات الناس ، أو روابطهم الاجتماعية ، وكان يرى أن الدولة لا تقوم بمهمة ( السلطة المنقذة ) ، بل انها مجرد نتيجة للأحوال والآراء الاجتماعية » (٣٥) .

وقام « فيستيل دى كولانج » فى مؤلفه « المدينة القديمة » بمحاولة متكاملة لتفسير سائر نواحي حياة اليونان والرومان السياسية والاجتماعية بإرجاعها الى صورة الايمان القديم واتجاهه ، ولم يكتف فى هذا الشأن بتفسير عنصر أو آخر من حياتهم ، ولكنه لم يتبع فى هذا الاستنباط المادية التاريخية بل وضح فى مقابلها أساسا لصورة جديدة ومبتكرة « لعلم الاجتماع الدينى » ، ولم يكن السؤال الخاص بأى العاملين

هو الرئيسى ، وأيهما الثانوى : الاجتماعى أو الدينى ، أيهما العلة وإيهما  
المعلول ، بالسؤال الحاسم عنده ، لأن المؤرخ لا يصادفهما منفصلين ، بل  
إنهما يصادفانه متلازمين فى تكتلتهما الحى . ومن التعتت فصل أى جانب  
من هذا التكتل ، لأن كل شئ يعتمد على صلتها الرابطة . ولكن إذا كان  
من الضرورى إجراء مثل هذا الفصل ، فإن « فيستيل دى كولانج » يجعل  
الأولية فى هذا الشأن للدين ويقول . كولانج :

« من الصعب القول بأن التقدم الاجتماعى كان نتيجة للتقدم فى  
الدين ، ولكن من المؤكد أن الاثنين حدثا متلازمين ، وكان بينهما توافق  
ملحوظ . ومن الواجب أن تراعى الصعوبة غير العادية التى واجهت تكون  
المجتمعات المنتظمة فى العصور البدائية ، فإن إقامة قواعد معينة للحياة ،  
وقيام سلطة حاكمية ، وحصولها على الطاعة ، لكى يتسنى للمنطق أن  
يسيطر على العاطفة ، كما يتيسر للمنطق العام التسلط على المنطق الفردى  
.. كل هذه المسائل قد تطلبت من المؤكد شيئا أقوى من القوة الطبيعية ،  
وأوفر احتراما من الصالح الذاتى ، وأعظم يقينية من أية نظرية فلسفية ،  
وشيئا أشبه رسوخا من مجرد اتفاق عادى .. انه شئ يقبع فى أعماق كل  
القلوب على السواء ، وهناك يكمن ويستمد سلطته . هذا هو تمام دور  
الايان . فليس هناك من يقدر على فرض مثل هذه السلطة على العقل  
كالإيمان . انه من صنع عقولنا ، وإن كنا لا نستطيع تغييره وفق إرادتنا .  
انه من خلقنا ، وإن كنا لا نعرف ذلك . انه انسانى ، وإن كنا نعتبره  
الهما . انه من صنعنا ، ولكنه أقوى منا شأنا . انه بباطنا ، ولن  
يفارقنا أبدا ، يخاطبنا فى كل آن ، وعندما يأمرنا بالطاعة ، وعندما  
ينصحنا بالقيام ببعض الواجبات ، ننصاع لها . ربما استطاع الانسان  
أن يسيطر على الطبيعة ولكنه سيظل على الدوام خاضعا لفكره » ( ٣٦ ) .

هذا التصور الخاص بسلطة الايمان مختلف عن التصورات التى  
شاعت فى القرن الثامن عشر ، وإن كان بعيدا كذلك عن تصور  
الرومانتيكية ، فيكاد يكون « فيستيل دى كولانج » هو أول مؤرخ من  
المحدثين يطرق ظاهرة « الايمان » بغير تمصّب ، لكى يراها ظاهرة تاريخية  
محضة ، ويحاول بحثها وتقديمها وفق لأهميتها التاريخية . وقد ترك  
كولانج جانبا نظرة عصر الاستنارة ، وتفسيرها البراجماتى للمدين ، فقد  
اعتقد أن الصور المتعددة للإيمان تستند استنادا ضئيلا على العادة البحث  
أو العرف ، مثل اللهجات الانسانية المختلفة . فإن القوى الفعالة فى هذا  
السبيل هى قوى أخرى أكثر تأثيرا وأعظم أثرا .

وفى هذا يقول كولانج : « يساء الحكم على الطبيعة الانسانية ، اذا اعتقد أنه يمكن للدين أن ينشأ اعتمادا على الانساق ، وأن يحافظ عليه بواسطة الخدمة . قم بعد الفقرات المذكورة فى كتاب ( ليفى ) L'Église التي تبين كيف خلق الدين الرومانى المتاعب للاشراف أنفسهم ، وكم أزعج الدين ( مجلس الشيوخ ) فى روما وأوقعه فى متاعب ، وعاق أفعاله . وبه ذلك فكر فى هل تستطيع القول بأن الدين قد اخترع فقط من أجل راحة الساسة - فلم تظهر الفكرة الخاصة بأن الدين ذو فائدة للحكومة الا فى عصر « سيبيو » Sallustius ولكن الفكرة آنذ كانت قد خبت فى قلوب الناس » ( ٣٧ ) .

ولكن اذا كنا نرى الآن كيف بعثت الفكرة الدينية الحياة فى المجتمع القديم ، وكيف نظمته Le souffle inspirateur et organisateur de la Société ( ٣٨ ) ، فكيف يستطيع تفسير انبعاث الحي من الميت . وانبثاق الكائن العضوى من شيء ذى نظام الى صرف ، اعتمادا على عملية ارغامية آلية بحتة ؟ ان صورة الرابطة الضرورية لكل دين يجب أن تأتى من الباطن ، وليس من الخارج . ونحن نستطيع أن نحصل على الاستبصار فى حياة الماضى ، عندما نستطيع أن نتبين حقيقة هذه الرابطة الضرورية .

وقد قيل ان اهتمام « فيستيل دى كولانج » بالتاريخى كان من أجل النظم الانسانية ، ولم يكن من أجل الحياة ( ٣٩ ) . ولكن لا يبدو أن هذا انوصف دقيق ، او هو على الأقل لا يبدو منصفاً لجهود الحقيقة ، وانجازاته الفعلية أقل انصافاً . وحقيقة أنه كان يشير دائما الى النظم ، ولكن ذلك كان من أجل تأمل حياة الماضى وتقديره . وقد أصر على أن الباحث التاريخى الحقيقى لا يكتفى بتوضيح القوانين والمعايير القانونية والعبادات الدينية أو الأفكار والأخلاق فى أى مجتمع لذاتها ، وعلى حد قوله : « التاريخ لا يدرس الوقائع المادية ، والنظم وحدها ، والموضوع الحقيقى لبحنه هو الروح الانسانية . وعلى التاريخ الاهتداء الى معرفة ما اعتقدته هذه الروح فى العصور المختلفة . للجنس البشرى ، وشعرت به وفكرت فيه » ( ٤٠ ) . ولكن هذه الصورة الخاصة « بالفهم التعاطفى » ليست مسألة هينة كما افترضت الرومانتيكية من قبل ، فليس كافيا أن ينتقل الإنسان الى الماضى اعتمادا على كل قوى التعاطف التى لديه ، وأن يحاول إعادة الحياة الى هذا الماضى ، فسرعان ما تصل إلى حد لذلك ، فهناك بعض عقائد بدائية تمتد جذورها بعيدا فى الماضى ، وأصبحت غريبة عنا ، حتى أننا لا نستطيع اعتمادا على أى تعاطف أن نستحضرها ثانية ، وإذا حاولنا رغم ذلك أن نفعل مثل هذا ، فإننا لن نرى الماضى فى ضوءه



الصحيح ، بل سنراه على ضوء منعكس من الحاضر . فالحنين الذى يجعلنا نضم الى صدورنا هذا الماضى هو حنين عاطفى ، ولكنه لا يستطيع أن يكون مرشدنا الى الحقيقة التاريخية . وبدلا من أن نتحقق من وجود أنفسنا فى الماضى ، فإننا نتحقق من وجود الماضى فى أنفسنا . وبدلا من أن نراه فى صورة موضوعية صرفة ، فإننا نقرأ فيه رغباتنا وحاجاتنا . ونحن عندما نفصل ذلك نقع فى نوع من « الاستخيال » وهو من أكثر الأوهام خطرا على المؤرخ .

فعل سبيل المثال لا يطابق الرأى الذى احدثنا اليه عن الحرية فى العصور القديمة ، الحقيقة (٤١) . فالمثل الأعلى للفضيلة والحرية الذى ينسب للرومان ، ليس حقيقيا من الناحية التاريخية . انه مجرد حلم يطن رغبة قد تسبب الى الماضى . فلم يكن هناك مكان فى العصور القديمة لفكرتنا الحديثة عن الحرية . وقد بين كولانج فى جنانب من رسالته الرئيسية أن القدماء لم يعرفوا الحرية الشخصية بقوله :

« ان القدماء لم يعرفوا الحرية فى حياتهم الخاصة ، كما أنهم لم يعرفوا الحرية فى التعليم ، أو الحرية الدينية . وكانت شخصية الفرد ذات قيمة ضئيلة اذا قورنت بالسلطة الصارمة ، التى تكاد تكون مقدسة ، التى تمتعت بها ما نسميه ( الدولة ) ، أو الوطن . وكان المعتقد هو أن الواجب يقضى على كل من الأخلاق والعدالة والحقوق أن يفسحوا الطريق لصالح الوطن . من هذا يتضح أنه من أغرب الأخطاء الظن بأن الانسان قد تمتع بحرية فى المجتمعات القديمة ، فهو لم يحصل حتى على فكرتها » (٤٢) .

ونحن اذا اقتنعنا بأن الايمان القديم قد فرض سيطرة غير مشروطة لا حدها على الحياة بأكملها ، فإن المشكلة التالية سوف تكون متعلقة بادراك مصدر هذا الايمان وخاصيته . هنا كذلك يطرق كولانج فى هذا الشأن أبوابا لم يكن أحد قد جرؤ على طرقها فى الوقت الذى ظهر فيه مؤلفه . فقد خضعت الفلسفة الكلاسيكية والعلوم العامة للدين ، فيما يخص أفكارها عن الدين اليونانى والرومانى لعدة قرون للشعر اليونانى . ومن المستطاع القول مع تحيز قليل ، بأن الملحة اليونانية epic . وهوميروس وهزيود هم الذين خلقوا ايمان اليونانيين (٤٣) . وبدا وقتئذ البحث فى كيف تم هذا الخلق غير ضرورى ، أو بالمعنى التاريخى غير ممكن ، غير أن كولانج لم يقف عند هذا الرأى ، فقد قام برسم صورة للاعتقاد « القديم » بعيدة كل البعد عن عالم الالهة

لهوميروس . والذي ساعده على القيام بذلك ، وعلى رؤية الاعتقادات اليونانية والرومانية في ضوء جديد هو استفادته من وسيلة جديدة للمعرفة ، كأن من أوائل من أدركوا أهميتها . فهو لم يستسلم لمشيعته الأسطورة ، ولم ينظر اليها باعتبارها المصدر الوحيد لمعرفة الإيمان القديم . ففي رأيه أن ما ذكرته الأساطير القديمة عن الآلهة لا يزيد عن كشف ماهية الأساطير وتأملها ، ولكنه لا يؤدي الى أي فهم جوهري لها . وإذا أردنا الفهم فيجب علينا أن نتجه اتجاهها آخر ، فلا تزيد الأفكار والآراء التي يكونها الإنسان عن الألوهية ، والصور التي يتبدعها لها على الدوام عن مجرد أغلفة منوعة يختبئ بداخلها مضمون آخر أكثر جوهرية . فالمعتقدات التي اتبناها الإنسان يمكن أن تفهم بوضوح من أفعالها ، أكثر مما تفهم من أفكاره .

من هنا يجب أن يبدأ عمل المؤرخ ، إذا أراد كشف النقاب عن الباطن الأزل للدين ، ويجب أن يكون مرشده في هذا الشأن الطقوس لا الأساطير . فلم يكن الدين البدائي قط مجرد مجموعة من ( الدوجما ) والمعتقدات . انه لم يكن نظرياً على الإطلاق ، بل كان عملياً على الدوام . فهو لم يتطلب من الناس « نظرات » معينة عن « الآلهة » ، بل وضع إرشادات شملت الحياة بأسرها ، ولم يترك سبيلاً على الإطلاق لحرية الاختيار . ونحن إذا نجحنا في تقدير مجال هذه القواعد والأحكام والمعايير بأكملها ، واستطعنا أن نلوك السلطة التحكيمية المباشرة التي حكمت بمراسمتها وجود الناس وأفعالهم ، لا يمكننا حينئذ فقط أن نتصور الاعتقاد البدائي تصوراً كافياً .

ولم يكن اعتناء كولانج الى هذا المعنى التصوري مصادفة ، بل انه كان نتيجة مباشرة لفرديته ، وللنزعة الأساسية التي اتبناها في التاريخ . وكانت هذه النزعة كما سبق أن رأينا تهتم بالدائم ، ولا تهتم بالعارض . وقد سعى كولانج لمعرفة الماهية الكامنة وراء الوجود . واقتصر على دراسة النظم التي رأى فيها الجوهر الحقيقي للحياة التاريخية . ووفقاً لهذه النظرية بدت الطقوس أكثر أهمية من الأسطورة ، باعتبارها العنصر الدائم الحقيقي « المحافظ » في كل الأديان ، فالأسطورة تنجى وتذهب وتتحرك ببطء من مشهد الى آخر ، ويمسح ذكرها كل جيل في صورة أخرى . فبضيف كل جيل عناصر جديدة الى التراث الموروث من الماضي ، ولكن يبقى وراء كل هذه التغيرات التي تحدث من عصر الى آخر شيء ثابت يتجسد في تأثير الزمن ، هذا هو الشيء الذي يجب الاعتراف به باعتباره يحتوى على التقاليد الدينية .

فجميع الأشياء كالصلة بين الإنسان والآلة ، والعبادات التي يؤديها الإنسان إليهم ، والأسماء التي يطلقها عليهم ، والقوانين التي يقرها لهم ، مرتبط بعضها ببعض بقواعد صارمة ، ليس للفرد أى سلطان عليها ، لأن أى خرق لها أو تغيير لن يؤدي إلا الى أحداث ضرر . وتتمتع كل الفضائل الكامنة فى الصلاة والتضحية والشعائر المقدسة على القيام بتنفيذ هذه القواعد بطريقة واحدة لا تتغير . وأى تبديل حين لها ، قد يكون مساويا لابطالها . وحتى الكلمة « دين » كما أكد كولانج فانها لم تكن تعنى عند القدماء نفس المعنى الذى تعنيه عندنا . فلم يكن لدى الدين القديم أية نية لاعلاء شأن الإنسان ، وجعله يتأمل المطلق ، حتى تصبح معرفته مستطاعة باتباع أية وسيلة . ويقول كولانج :

« كان هذ الدين نظاما شاملا من العقائد المفصلة، وكان من الضروري مراعاة الطقوس المهيمنة ، ولم يكن هناك حاجة الى السؤال عن معناها . فليس هناك شيء ما يفكر فيه ، أو بحاجة الى تبرير . والدين الذى يعنى عندنا الآن مجموعة من ( الدوجما ) وعقيدة عن الله ، وبيانا خياليا للاعتقاد فى الأسرار التى يباطننسا ، والتمسحيط بنسبا ، كائن يعنى عند القدماء الطقوس والأفعال الظاهرية الدالة على الخضوع والعبادة . ولم يكن للتفكير النظرى الا نصيب ضئيل . فكل شيء يعتمد على العادات ، انها عادات ارغامية ، أصفاد تربط الناس بعضهم ببعض *Angere religio* فقد كان الدين رابطة طبيعية ، قيادا يقيده به الناس كالعبيد . خلق الإنسان الدين ، غير أنه قد أصبح خاضعا له ، وكان القانون القديم لا يقدم أى مبررات ... ولماذا يلزم نفسه هنا بفعل هذا ؟ انه لم يكن مرغبا على تقديس أى دوافع . فهو قائم لأن الآلهة قد أمرت به . فالكتب القديمة للـ *Vulgar* عند اليونانيين ، والـ *Carmine* عند الرومان . كانت غير قابلة للتغيير ، وتغيير أى حرف مفرد منها ، أو استبدال كلمة بأخرى ، وتعديل إيقاع الكلمات نفسه يعنى القضاء ، على القانون ذاته ، لأنه يهدم الصورة المقدسة التى كشفت عن نفسها للإنسان . كان القانون يماثل الصلاة التى كانت محبة للآلهة فقط ، عندما تنطق وفق عبارة مقررة ، وتصبح على الفور مدنسنة ، اذا حاد أى شخص عنها ، أى بمجرد تغيير كلمة واحدة منها . ولم تكن هناك مدينة لا تمتلك طائفة كبيرة من التراتيل الخاصة بمدح آلهتها . وقد تتغير العادات والأفكار الدينية بمرور الزمن، أما كلمات هذه التراتيل وإيقاعها ، فانها تبقى بغير تغير على الدوام ... وكان الناس ينشدونها فى أعيادهم دون فهم لها » (٤٤) .

وحاول كولانج استخدام هذا الاقتراح لولوج أقدس المقدسات فى ايمان القدماء ، فذكر أنه يكفي أن تتمثل جوهر العبادات وقلوبها بخيالنا .

واننا اذا قمنا بذلك ، فلن نضل الطريق أبدا الى هذه المعرفة . وقد ظن كولانج أنه قادر على اثبات أن عبادة الموتى هي الرابطة الباطنية التي تربط جميع تمييزات الايمان المتنوعة والمختلفة ظاهريا بعضها ببعض . فان جنود كل نظم العبادة المقتضية تمتد الى عبادة الموتى ، وليس هناك رابطة أقوى ، وأشد رسوخا من الرابطة التي تربط الفرد بعائلته وبأبيه وبأسلافه . وقد عرف الفرد في الأزمنة الأولى ، وشعر بأنه ليس وحده منعزلة مستقلة ، بل انه حلقة في السلسلة غير المنقطعة ، التي تربط وجوده بوجود أسلافه ، الذين تلاشوا . ولم تكن هذه الرابطة بأى معنى من المعاني من النوع الروحي المحض . انها رابطة مادية ، لأن الأموات كانوا أمواتا في الظاهر فقط . فقواهم لم تخدم . انها تعمل وتعمل ، وتجعل الأحياء يعرفونها كحاضر دائم ، كوجود مباشر . ان أصحاب الددر من السلف يعيشون في محيط العائلة ، ويتلقون في هذا المحيط القربان المعهودة ، ويشتركون في جميع الوجبات ، ويحتلون مكان الصدارة الى جانب النار التي توفقه من أجلهم ، والتي تبقى متقدة لا تتغير من جيل الى الجيل الذي يليه .

كان هذا هو الأساس الرئيسى للايمان القديم ، كما بينه كولانج ، وقد أراد بإشارته اليه أن يدلل الأفكار الشائعة والفكرية الخاصة « بتعدد الآلهة » ، والمعروفة لدينا تماما ، وأن يعمقها . ويمثل تعدد الآلهة عنصرا واحدا فقط من دين القدماء ، وهو اللجوء الى الطبيعة . ومن المستطاع محاولة فهم معبد الآلهة في « أولمبيا » والعاصمة الرومانية باناسك هذه الوسيلة ، اذا نظر الى كل اله باعتباره ممثلا لقوة خاصة في الطبيعة . ولكن علينا ألا نعتبر أبدا هذه الآلهة الأوليمبية بداية للدين ، فان الايمان الذي اختار صورة من صور الطبيعة الخارجية ، وخصها بعبادته ، قد سبقه ايمان آخر ، كان وثيق الصلة بالعقل الانساني . ومنه يستمد قوته . لقد كان موضوع عبادته هو عبادة أسلاف السلالة . ورمزه هو « المدفأة » والبيت .

ويفسر كولانج رأيه بالقول : « لم تكن النار المشتعلة في المدفأة في اعتقاد الانسان البدائي نارا طبيعية . فهو لم يعتبرها مجرد عنصر طبيعي يشتعل ويحترق ، ويحول العناصر ، ويصهر المعادن ، ويستفاد منه في الصناعة الانسانية . بل كانت نار المدفأة من نوع آخر . . . انها كانت نارا خالصة تشعل بمصاحبة طقوس معينة . . . ويستمر اشتعالها باستخدام أنواع معينة من الخشب . انها كانت نارا نقية عفيفة ، تحرم العملية الجنسية في حضرتها . . . وبعد ذلك عندما تحولت نار المدفأة الى

صورة ( الفستا ) العظيمة ، أصبحت ربة النار ( فستا ) الهة عذراء ، لا تمثل للعالم المحصورة أو القوة ، بل تمثل نظام الأشياء ٠٠٠ ولم يكن هذا النظام بالنظام الصارم المجرد الرياضى . أو القانون التحكمى المحتم للضرورة ، الذى عرفه الانسان منذ أمد بعيد فى الظواهر الطبيعية ٠٠٠ انه كان نظاما أخلاقيا . فقد اعتقد أنه نوح من الروح العالمية ، التى تسيطر على الحركات المختلفة فى العالم الطبيعى ، تماما كما يسيطر العقل الانسانى على أفعال أعضاء الجسم » ( ٤٥ ) .

وبالرغم من أن المشكلات التى يبحثت كانت متنوعة - وهى مشكلات تمتد الى عالم الحياة السياسية والاجتماعية بأسرها - فإن كتاب « المدينة القديمة » قد اعتمد على تنمية فكرة واحدة مفردة . وقد أسس كولانج يخطط هذه الفكرة بقوة بمجرد التقاطه بجهد غير عادى . وأمن بها إيمانا لا يتزعزع . فقد رأى هذا الخيط لخيوط أرديان Ardiane (\*) الذى يدل وحده على الطريق فى وسط تيه العقائد الدينية القديمة . واشترك خصومه مع المحبين به ومع أنصاره فى تأكيد اتباع كولانج فكرته الأساسية بمناد ، وقيامه بتبنيها من جانب واحد ، حتى ترتب على ذلك بحث ملامح عديسة تنتمى بالضرورة الى صورة الحضارة القديمة بإيجاز شديد ، أو اغفالها اغفالا تاما ( ٤٦ ) .

كان الاعتراض الذى قيل عن كتاب مومسن ( التاريخ الرومانى ) Roomische Geschichte أنه قد جعل الرومانيين عصريين أكثر من اللازم . أما الاعتراض الذى ذكر عن فيستيل دى كولانج ، فهو اعتراض معارض لذلك . فقد قيل عنه انه قام بوصف حياة اليونان والرومان فى أسلوب ( عتيق ) . ويبين الاختلاف بين المؤرخين بقوة ملحوظة ووضوح ، كيف تقرر النظرة التى يبدأ منها المؤرخ ، الاجابة المستمدة من التاريخ . وكيف يستطاع الاهتداء الى صورتين مختلفتين تماما لموضوع واحد ، بمجرد تغير الزاوية التى ينظر منها اليه . فلم يكن الاختلاف بين المؤرخين اختلافا فى المزاج ، أو فى اتجاههما العلمى ، بل كان كامنا وراء

---

(\*) « أرديان » أو « أريان » هى لبنة « ميلوس » التى قصت « للميسوس » thesee الخيط الذى يساعد على النجاة من قصر أثينا « اللابريث » Labyrinth ، بعد أن قتل « مينوتور » minoture ( وهو كائن غريب فيه ملامح الانسان والثور ، ولدته باسيفانيه ملكة اقريطش حين أحببت ثورها ) . وفرت أريان بعد ذلك مع ثيسوس الذى هجرها بعد ذلك فى جزيرة « ناكسوس » . الى شجرة فى وسط البحر . - خيط أريان يطلق على ما يفتننا رينقتنا عند الهالك .

هذه الاختلافات الفردية اختلاف عام خاص بالمبدأ ، حول مشكلة البحث التاريخي وقاعدته . وقد عبر كل منهما تعبيراً واضحاً وموجزاً عن القاعدة التي اتبعها . فمثلاً « مومسن » قد شرح في خطاب الى « هنتسن » Henzen ، انه يمكن ذكر الكثير في نقد الأسلوب الحديث ، الذي كتب به كتابه « التاريخ الروماني » ولكن أهم ما كان يعنيه في هذا الكتاب هو انزال القدماء من فوق القاعدة الوهمية التي رفعوا فوقها . وانه بالرغم من احتمال اسرافه في هذا الشأن ، وذهابه بعيداً ، فان هدفه كان سليماً . وفي الوقت الذي قام فيه مومسن بتقريب موضوعه اليه ، والى القارئ ، حتى يمكن رؤيته بوضوح ، وهو ممتلئ حياة ، فان كولانج حاول الابتعاد عنه . وفسر ذلك في مقدمة كتابه « المدينة القديمة » La cité antique قائلاً :

« اننى سأحاول أن أوضح توضيحاً كاملاً الاختلافات الجذرية الضرورية التي تفصل بين الشعوب القديمة ، وبين المجتمع الحديث . فقد عودتنا الطريقة التي تملينا بها منذ الطفولة وبعملنا ، أن نحيا في صحبة اليونانيين والرومانيين وأن نقارنهما دوماً بأنفسنا ، وأن نحكم على تاريخهما بالإضافة الى تاريخنا ، وأن نفسر ثورتنا بمقاييسهما وتدعونا آثارهم التي مازالت عالقة بنا، وما نقلاه اليها الى الاعتقاد، بأنهما يتشابهان معنا ، ويصعب علينا الظن بأنهما كانا شعبين مختلفين عنا . فنحن نرى فيهما على الدوام أنفسنا . وقد أدى هذا الاعتقاد الى عدة أخطاء . . . والخطاء في هذا المجال لا تخلو من الخطر . . فاذا أردنا أن نعرف الحقيقة عن الشعوب القديمة ، فمن المستحسن أن ندرسها دون أن نفكر في ذاتنا . وعلمنا أن نراها ، وكأنها غريبة تماماً عنا ، وأن نعتد في هذه الدراسة على عقل حبر ، وعلى قدر كبير من الموضوعية . . . كالتى نستخدمها على سبيل المثال عند دراسة الهنود أو قدماء العرب . بهذه الطريقة سيبدو اليونان والرومان أمامنا في صورة غير قابلة للتقليد . فليس هناك في المصنوع الحديثة شيء مماثلها ، ولن يأتي مرة أخرى في المستقبل أى شيء يشابههم » .

وقد أراد مومسن في كتابه « التاريخ الروماني » ، أن يقدم دراما الحياة السياسية الرومانية . ولم يكن اتجاه الأحداث عنده أقوى الأشياء تأثيراً في هذه الدراما ، فكان أعظم من ذلك أهمية الأفراد الذين يلعبون دوراً في الأحداث ، ويقعون في صراع بعضهم مع بعض ، ويكشفون في هذه الممارك عن أنفسهم ، وعن خصائصهم ، وأقوى جوانب شخصياتهم . ويعتمد السحر الأخاذ لمرضه على البراعة التي أدى بها مهمته . أما كولانج فلم يكن لديه المقدرة ، أو الرغبة لمنافسة مومسن في هذا السبيل . فقد

منعته فكرته عن التاريخ العلمى من أن يعنى بشخصيات فردية ، وأن يفنى ذاته فى فرديتها . واعتقد أنه ينبغى للتاريخ أن يرسم صورة لحالات معينة ، وأن يصف تطورها . وقد انزلق فى مؤلفات سنواته الأخيرة بصفة خاصة انزلاقا تاما الى ما أسماه كونت «بالاستاتيكا» والاجتماعية، والديناميكا الاجتماعية . وتضاءلت فى مثل هذا العرض الخاص بالأحوال الاجتماعية والنظم قيمة الأفراد . فلم تنبعث من محاولات هؤلاء الأفراد المنعزلة ظواهر الحياة المعقدة ، بل انها انبعثت من قوى من نوع آخر مختلف تماما . وقد أشير الى أن كولانج قد وصف عصورا كاملة لم يشر فيها الا اشارات هينة الى أسماء شخصياتها الشهيرة ، وأنه حتى عند ذكره لها ، فانه لم يجعل لأصحابها الا النزر اليسير من الأهمية فى الأحداث ، لأنها بدت له ، وكأنها تفاصيل لا حاجة لها (٤٧) .

من الواضح ومعا لا نزاع فيه ، من وجهة نظر الكتابة التاريخية الخالصة أن هذا نقص ، ولكن يجدر بالذكر أن هذا النقص كان مرتبطا فعلا بفضائل كولانج ، فبفضل إيمانه عن موضوعاته ، بدلا من فحصها عن قرب وانغماسه فى تفاصيلها ، استطاع أن يقدم نوعا من الرؤيا التى تتطلب النظر الى الشخصيات عن بعد ، كما أنه نفذ فى باطن المصور القديمة نفادا أكثر عمقا ، من الذى حققه من سبقوه . ولم يستخدم فى هذا الشأن أى منهج خلاف تلك التى كانت تحت امره المؤرخ فى هذا الوقت . أما إيمانه بالنصوص التاريخية والوثائق ، واعتماده عليها ، فيمكن أن يفهم من خلال سياق كتاباته . وبفضل المادة التاريخية « التى توفرت لديه ، استطاع أن يكتشف وأن يعرض عدة أمور ، لم يكن لها أية وثائق تدل عليها ، لأنها كانت قد ضاعت فى غياهب «العصر البدائي» ، وكانت الصفة الغالبة لكتابه « المدينة القديمة » Cité antique وربما كانت السمة الوحيدة له ، هى اعتماد هذا الكتاب على أدلة تاريخية صرفة فى إقتحام مشكلة ليس من المستطاع طرقها عن طريق التاريخ وحده . لأن هذه المشكلة كانت خاصة بنطاق ما قبل التاريخ ولا عجب اذا لم يتسن له الاهتمام الى غايته حتى من المحاولة الأولى ، أو أنه كان من السهل على النقاد لا الإشارة فقط الى أخطاءه فى التفاصيل ، بل أن يثيروا شكوكا عامة وجدية حول التفسير والعرض (٤٨) . ولكن هذا لا يقلل من قيمة الكتاب ككل ، لأن قيمته تكمن فى معالجة المشكلة ، أكثر مما تكمن فى حلها . وظل هذا هذا النقد غائبا عن كولانج فى جملة نواح ، لأنه قد تحاشى جعل رأيه صالحا للتطبيق على التاريخ العالمى . ويندر الآن قيام أى باحث بمناقشة مسألة «عادة الموت» عند اليونانيين والرومانيين ، دون أن يشعر بأنه مرغم على مقارنتها بالأمم العظمى للحضارة ، وبالمادة الأثروبولوجية

والإثنوجرافية . وكم كان عرض كولانج يجنى من وراء اشارته الى الصين، والى مصادر عبادة الأسلاف عند الصينيين! غير أنه لم يكتف بعدم محاولة كل هذا ، بل انه تمهيد استبعاد هذه المحاولات ، لأنها كانت تتعارض مع مثله الخاصة بالتشدد العلمى ، التى تحتم ترك النص وحده ليتكلم مع عدم السماح بأى رأى يبيده المؤرخ . وقد أكد كولانج ذلك بالقول : « ان التاريخ ينبغي ألا يصنع بواسطة المنطق ، بل بواسطة الوثائق نفسها » وقد حرم على نفسه تقديم أية وثيقة لم يقرأها فى أصلها ، ولم يتسن له فحصها بعناية فائقة . وكان يذهب فى هذا التفسير بعيدا الى حد تحليل الكلمات المفردة . وقد حالت هذه الطريقة دون استخدامه للمناهج المقارنة ، التى أدرك فيها خطر المصرفة غير الحادة ( معرفة الهواة ) ، وأكد أن المقارنات ينبغي ألا تبدأ الا بعد الانتهاء تماما من الفحص الدقيق للتفاصيل المنعزلة . وفى هذا يقول :

« أتوق الى الحصول على جيل أول من الباحثين الذين يهبون أنفسهم للأبحاث الفردية ، على أن يتركوا للجيل التالى مهمة البحث عن القانون العام ، الذى ربما قد يستمد من أبحاث الجيل الأول » (٤٩) . وقد يشك فى هل كان كولانج - لو كان حيا الآن - مع مراعاة طابعه العقلى ومنهجه فى العمل ، يظن أن الوقت قد حان فى الوقت الحاضر للقيام بمثل هذه التريكية . وأما من ناحية المنهج ، فيجب أن يوضح كولانج بين المؤسسين الأولين « لعلم الاجتماع الدينى » الذى استطاع أن يعبر عن نفسه تعبيرا كاملا فى مؤلفات « ماكس فيبر » .

ومن يرد اقناع نفسه بفضل كولانج فى هذا المضمار ، ويود ادراك المكانة التى تمثلها مؤلفاته بين المؤلفات الجديدة التى تمتاز بالأصالة والخصوصية ، فيجب ألا يكتفى بما ذكره كولانج خاصا بنظرية المنهج التاريخى ، لأن ما قام به فى هذا السبيل ، لا يعتبر بأى معنى من المعانى ، هو كل ما أنجز . فان ما قام بإنجازه يمتد الى أبعد مما قد تدل عليه نظريته المنطقية للمعرفة التاريخية . فهو ينتمى الى أولئك الكتاب التاريخيين ، الذين كرسوا مجهوداتهم تكريسا قويا ودائما لمشكلات المنهج . وقد أشاد كولانج بكتاباتهم على الدوام فى مؤلفاته . وكان قدوته الكبرى فى هذه الناحية « ديكارت » . وقد قال فى مناسبة ، انه لم يفعل فى الواقع شيئا أكثر من تطبيق الشك المنهجى الذى تعلمه من ديكارت على التاريخ . ولكن بالإضافة الى ذلك فانه كان خاضعا لتأثير آخر . انه تأييد « بيسكون » الذى أثنى على منطق الاستقرائى ثناء حماسيا (٥٠) . والمقيقة ، انه من الواضح أن « حكم » بيسكون قد تركت أثرا باقيا عليه .



واننى لا أكاد أعرف مؤرخا حديثا آخر يمكن أن يكتشف عنده تأثير فكرة  
 يكون الخاصة «بالأمثلة» instances (\*) وكان كولانج متاكدا انه اذا  
 تمكن من الحصول على جميع « الأمثلة » وتسنى له مقارنتها بعضها ببعض  
 بمناية ، فإن الحقيقة سوف تنبثق تلقائيا بطريقة أو أخرى . والمؤرخ  
 يرتبط بنصوصه ، كما يرتبط الطبيب بمشاهداته . فهو فى غير حاجة الى  
 إضافة أى شئ إليها ، أو تغييرها ، بل عليه فقط أن يستنتج خلاصة  
 معناها . ويمكن السر الكامل للمنهج التاريخي ، فى جمع كافة النصوص  
 المتبصرة المتصلة بمسألة معينة ، مع عدم اغفال أى شئ ، الى جانب دراستها  
 دراسة مستوفاة . وفى حالة تعذر الحصول على نصوص ، لا يسمح بأى  
 افتراضات من أى نوع أو اقامة أى فروض لا تعتمد على أساس . أو كما  
 يقول كولانج : « لا يمكن الوثوق بالنصوص على الموام . ولكن التاريخ  
 لا يمكن أن يكتب الا بالاعتماد عليها . ومن الواجب ألا تحل الآراء الشخصية  
 محل هذه النصوص . وأفضل المؤرخين هو من تمسك بالنص ولا يكتب  
 ولا يفكر الا فيما يتفق مع النصوص (٥١) . ويندر قيام أحد بتأكيد  
 المطلب الخاص « الاخلاص للوثائق » تأكيداً قويا مماثلا لتأكيد كولانج .  
 من هذا الكلام تبدو العبارة القائلة : « ان ما لا يوجد فى الوثائق العامة .  
 لا يوجد فى العالم » (Quod non in actis, non est in mundo)

وكانها قد أصبحت هى أعلى مبدأ للمعرفة التاريخية .

ولكن تتعرض بالطبع هذه الصورة للتجريبية البيكونية ، كما  
 يتعرض هذا الاعتقاد الخاص بأن الوقائع معطاة مباشرة فى النصوص الى  
 تحديات محددة ، بمجرد تطبيقها . فما الذى يؤكد لنا تكامل المادة  
 التاريخية ذاتها ، ومدى الاعتماد عليها ؟ ان نظرية كولانج لا تذكر لنا  
 اجابة تاطعة على هذا السؤال . ومن المؤكد أنه قد تجنبه بغير اكتراث  
 ملحوظ . ولذا فقد اتهمه منافسوه بالتسالى بأنه بقدر تصديقه المطلق  
 للنصوص القديمة ، كان نقده للآراء الحديثة . ولكن ندر تأثيره فى عمله  
 يمثل هذه الانتقادات الهيئية . فقد قسام بتجميع أدلة من عصور مختلفة  
 اختلافا بينا ، ومن أصول بعيدة الاختلاف ، وفى الغالب كانت هذه الأدلة  
 ذات قيمة مشكوك فيها تماما . وقد عنى بكل مصدر من مصادر المعلومات ،  
 وقدرها كلها تقديرا متساويا . وقد قيل ان ثالث المراجع التى أعانت فى  
 كتابة كتابه « المدينة القديمة » Gité antique كان هو الحكايات  
 الخرافية المتأخرة (٥٢) .

(\*) هى الأمثلة التى جمعها ليكون اعتمادا على طريقتة فى المضاماة والمقابلة بين  
 العواضد الثابتة والنائية .

هذا وبالرغم من أنه من الواضح أن مثل هذا الانتقادات ، وخاصة ما كان محققا فيها ، سوف يؤثر تأثيرا ضاراً على القيمة التاريخية الخالصة لمؤلفه ، فانها لن تؤثر على الاهمية الخاصة لما قدمه عند عرضه للمشكلة ، كما أنها لن تؤثر في أصالته ، وبغض النظر عن عدم كفاية الدليل الذي قدمه كولانج ، فانه من الواجب ألا تكون قيمة ما حققه موضع نزاع . فقد تأخرت الفيلولوجية الكلاسيكية تأخراً نسبياً في استجابتها الى ما قام بالتنبيه اليه ، ولكن اليوم قد أصبح معروفا للجميع ، أننا اذا اعتمدنا على الدين الهوميروى وحده لمعرفة الدين اليونانى ، فاننا لن نهتدى الا الى صورة مزيفة عنه . وقد أشار « ارفين رود » « Erwin Rhode » بصفة خاصة الى مؤلف كولانج عند بحثه فى العبادة اليونانية للروح ، والاعتقاد فى الخلود . و فرق « ردوه » فى هذا الكتاب كذلك تفرقة قاطعة بين الدين الهوميروى ودين الأزمنة البدائية ، وأضاف : انه مما لا شك فيه : « انه لا يقلل من تقدير الأفكار الخصبة فى الكتاب الاعتراف بأن تصورها الأساسى ، فيما يختص بالعالم اليونانى ، لم يرتفع عن مكانة الحدس ، الذى قد يكون صحيحا وحقيقيا ، ولكن يتعذر على الدوام اثباته . وبفرض وجود عصر اقتصر فيه المدين اليونانى على عبادة السلف ، فانه سيتعذر لجسدينا أن يصل الى هذه العصور الأزلية الغامضة ، التى سبقت كل الديان السماوية بفترة طويلة » ( ٥٣ ) .

ومن وجهة نظر مشكلاتنا، يجب أن نصلح حكما آخر أكثر ايجابية . لان المسألة الأولى التى تعنينا ليست هى ما حققه هذا المؤلف من نفاذ عقل فى التاريخ ، بل ما يعنينا هو قيمة هذا المؤلف ، وتأثيره على تقدم مثل المعرفة التاريخية خلال القرن التاسع عشر . وفى هذا الشأن فانه كان ، وسيظل ، ليس فقط عملا هاما ، بل أثرا من الآثار الهامة . ومن المستطاع حقارة ما أنجزه كولانج فى كتابه « المدينة القديمة » بعمل أحد عمال المناجم ، الذين يقومون بالحفر واستخراج الذهب ، ولا يستطيعون فى البداية تقدير ما حصلوا عليه ، أو أن يتنبؤوا بقيمته . فالتاريخ وحده لم يكن هو الذى استطاع ادراك قيمة آراء كولانج . ففى الواقع أن علم « الدين المقارن » بصفة خاصة هو الذى أدرك قيمته . وفى هذا المجال قد استطاعت الآراء التى بلورها كولانج فى شبابه بسخاء أن تثمر ثمرا وافرا .

وليس من شك فى أنه مما يدعو الى السخرية المحزنة أن يعي تأثر أفكاره فيما بعد معارضا لنية المؤلف نفسه : فكولانج كان تجربيا ووضعيا مقتنعا بمذهبه « لا يبغي الايحاء بأية أفكار ، أو وضع أى فروض ، فقد أصر على وجوب اهتمام المؤرخ بالوقائع، ولا شئ غير الوقائع، والا يسير

الا على مدى الدراسة الوثيقة للوثائق ، مع الانتباه الى التفاصيل ، وقد حذر مرة بعد أخرى من « التعميمات المبهمة » والتركيبيات السابقة لأوانها وقال : ان التاريخ ليس علما عقليا ، بل هو علم وقائع ، انه علم مشاهدة يمكن ان يقارن بالكيمياء (٥٤) .

ولكن هنا قد خاب ظن كولانج ، فقد كشف النقاب في أكثر مؤلفاته أهمية « تاريخ النظم السياسية في فرنسا القديمة - Histoire des institutions politiques de l'ancienne France » عن عدد وفير من الوقائع التي لم يسبق معرفتها ، ولكن لا يمكن القول بأن أية نتيجة من النتائج التي اهتمت اليها ، قد استطاعت أن تبقى دون تعرض للطعن ، أو أنها لقيت اعترافا من الجميع . وكانت صلتها بالمؤرخين الذين عاصروه صلة حرب لا هودة فيها ، وحى وطيس المشاحنات حتى انها كادت من جراء عنفها أن تقضى على عمله العلمي ، وجهوده الحققة في البحث (٥٥) . ومن جهة أخرى فإن خصوصية أفكاره قد ثبتت صحتها الى حد كبير في طائفة من المشكلات التي كانت من نوع مختلف تماما ، وقد أيدت الأبحاث التي قام بها المؤرخون بعد ذلك لتوسيع مجال أبحاثهم ، ما استطاع كولانج أن يستنتجها افتراضا فقط عن اليونانيين والرومانيين . وربما يكون قد غالى في تقديراته لقيمة هذه الافتراضات بالنسبة للأديان القديمة . أكثر من ذلك ، أنه قد تمكن من استنباط مسائل أساسية في المنهج ، نستطيع نحن الآن أن نراها لأول مرة بوضوح تام . فمثلا الفكرة القائلة بأن دراسة « الطقوس » توصلنا الى الأعماق القديمة للمعتقد الديني ، والقول بأنه يمكن الاعتماد على العبادات والعادات أكثر من اعتمادنا على ما هو معطى في الأفكار الدينية وفي الأساطير . كل هذه المسائل قد غدت مبدءا يمكن برهنته تماما بالرجوع الى تاريخ الأديان الشرقية . وقد اعتمد « روبرتسن سميث Robertson Smith » في تصوير دين الساميين اعتمادا كاملا على هذا المبدأ (٥٦) . كما أن الأبحاث الخاصة بأديان الشعوب البدائية ، قد أدت الى نفس النتيجة . فالرأى القائل أن الطقوس تسبق ( الدوجما ) ، وأنه يمكن فهم ( الدوجما ) بعد فهم الطقوس ، قد أصبح معترفا به عند كثير من الباحثين كحقيقة رئيسية في « الأنثولوجي » ، وعلم « الأنثروبولوجي الاجتماعي » .

ولكن الاتفاق مع نتائج البحث الحديثة قد ذهب أبعد من ذلك ، فقد ظهر كذلك في مجالات قد يشك أن يكون لمؤلف كولانج أى أثر مباشر فيها . فقد قدم لنا أخيرا « أوزينر » Usener الفكرة الخاصة بأنه اذا أراد تاريخ الدين أن يكتشف المصادر الحقيقية للحقيقة ، فإنه لا يستطيع الاكتفاء بالصورة الخاصة ( بالآلهة ) ، كما تظهر في ( معبد الآلهة ) الخاص بأديان تعدد الآلهة المختلفة (٥٧) ولكننا عندما ندرس La Cité antique

فإننا نكتشف ليهشمتنا أن ( كولانج ) قد دافع قبل ( أوزينر ) بجعل كامل عن نفس النظرية الرئيسية ؛ وأن رأيه يعتبر في الواقع إحدى البدور الأولى التي قام عليها البحث بأسره . كما أن أول أبحاث كولانج ( رسائله للدكتوراه ) ( ٥٨ ) قد عني كذلك بمشكلة الأهمية الدينية ( لنار المدفأة ) . ومن هذه الفكرة بدأ مؤلفه ( المدينة القديمة ) لبيان أن عبادة نار المدفأة كانت قائمة قبل أن تتطور منها عبادة الآلهة المشخصة ذات الخصائص المحددة الفردية .

ويقول كولانج : ( عندما أصبحت شعوب اليونان وإيطاليا قادرة على تخيل آلهتها أشخاصا ، وأعطت لكل منها اسما... وصورة شخصية... عندئذ أصبحت العبادة القديمة لنار المدفأة خاضعة للقانون المطرد ، الذي فرضه الفكر الانساني في هذا العصر على كل اعتقاد ديني . فقد أصبح ( مذبح النار ) مشخصا وأطلق عليه اسم ( فستا ) Vesta ووفقا لما هو مألوف ومتبع فإن الاسم الكلي Nom common قد حل مكانه اسم علم nom propre ولم تتلاش قط آثار ( ٥٩ ) الاعتقاد البدائي القائل أن الشيء المقدس هو نار المدفأة » .

وقد شرح ( أوزينر ) بنفس الطريقة تماما ، كيف أصبحت الأسماء القديمة الدينية الكلية ، أسماء أعلام ، وكيف صاحبت هذه الطريقة الفيلولوجية التطور الديني الحتمي ، وساعدت على تقدمه الى أعلى درجة مستطاعة ( ٦٠ ) . وقد يكون هناك ميل الى افتراض أن مسألة الاتفاق بين الاثنين ، كانت مجرد صدفة ، وأن هذا المثل مثل فردي ، لا يصح الاهتمام به . ولكن الأمر ليس كذلك بالمرة . فإننا نصادف اتفاقا حقيقيا في المبدأ . فإن كولانج مثل أوزينر ، بل وقبله قد وضع المبدأ الرئيسي الخاص بأنه لا توجه وسبيلة يعتمد عليها في تحليل الأفكار البدائية الدينية أفضل من التحليل اللغوي . وقد حاول في هذا الشأن أن يوضح الصلة بين patricii ( و ) patres ومعاني كلمات Cognatio agnatio ومشكلات أخرى من نفس النوع ( ٦١ ) . وقد احتفظ في مؤلفاته الأخيرة بهذا المنهج ، بل وحاول التوسع في النواحي الرئيسية فيه . وقد حدد له التحليل الوسيلة الخاصة بفهم الصلات الاجتماعية وعاداتها . وحصل بفضلله على تفسيرات تدعو الى الدهشة . وقد أجمع الخبراء على القول بأن الأبحاث التي قام بها كولانج باتباع هذه الوسيلة هي نماذج لفن التفسير الفلسفي والتاريخي ( ٦٢ ) . يتضح من هذا أن ما أنجزه كولانج فعلا في البحث كان أشد خصوصية ، وأكثر تنوعا ، وأعظم مرونة مما نتوقع من المعنى الضيق والجامد ، الذي تصوره عن المعرفة التاريخية فهذا المعنى لا يجعل المؤرخ مقيدا فحسب ، بل انه يعني أن

عليه أن يخضع نفسه تماما لسيطرتها • فقد كان المعيار الذي اتبعه هو عدم السماح لكاتب التاريخ بأن يسمح ، اذ عليه أن يدع النصوص وحدها تتكلم • غير أن هذه النصوص في ذاتها لا تقول شيئا الى أن ترغبها جهود المؤرخ على الكلام • فهي ليست فقط غير تامة ، بل هي في أغلب الأحيان غامضة ومتناقضة • ويحتاج من أجل هذا الايضاح ، ولإزالة التناقض الى فن خاص بالتفسير • انه فن التفسير التاريخي « hermeneutics » الذي يزداد صعوبة بازدياد انزاله عن موضوع البحث • ويحتاج هذا الفن الى مساعدات جديدة ، بمجرد اقترابنا من الحد الفاصل بين التاريخ وما قبل التاريخ • ومن أجل الخدمات التي قلمها كولانج اسهامه في تقدم هذا الفن التفسيري • ويمكن تشبيهه ما أنجزه في « المدينة القديمة » بما يقوم به عالم الحفريات ، عندما يلجأ الى الصفات الجيولوجية القديمة التي تلهمه عند قيامه بالبحث فيها بآراء تساعد على استبصار عالم الكائنات الحية •

لم يسمح بالطبع كولانج لمنهجه الخاص بالانطلاق في أكثر مؤلفاته أهمية ، مثلما سمح له في مؤلفات شبابه • فقد كان خاضعا للهدف الأول الخاص باثبات نظرياته الخاصة به • وقد عاق هذا الحب حريته للعمل ، وكان سببا في تورطه في طائفة من الأبحاث التفصيلية ، وفي هذا الشأن ، تبين كتاباته المتأخرة تغيرا واضحا في الأسلوب • ولقد قيل بحق ان هناك أزمة عنيقة عميقة ، قد استطاعت أن تقسم حياته في العمل الى قسمين متمايزين واضحين (٦٣) • ولكن الوحدة الباطنية لعمله ، لم تتعرض للخطر ، أو تنحطم من جراء هذا النوع من الانقسام في العمل ، التي كان عليه أن يصمم على قبوله • فقد اعتبرت هذه الوحدة على تصور قام باتباعه باصرار من البداية الى النهاية • يقول « جيرو Guiraud » ان لدى فيستيل دي كولانج « ثروة من الأفكار الخاصة بتقدم الانسانية • وان هذه الأفكار متباعدة بعضها ببعض • وقد فضل كولانج الاحتفاظ بهذه الأفكار لنفسه في المادة • ولكن بين آن وآخر ، كان يحدث أن تسرب بعض هذه الأفكار بين سطور مؤلفاته • فهو مثلا بعد أن يقرر الافتصاص على مشاهدة الجزئيات ، قد ينطلق فجأة من الدائرة الضيقة التي سجن نفسه بها ، الى تأملات بعيدة في المستقبل والماضى • يوجه بواسطتها نظر القارئ الى آفاق أوسع ، ولم يقاوم هذا الميل الذهني • فبالرغم مما قاله عن عدم اعتماد التاريخ على أي أبحاث عميقة ، بل على تدعيم وقائع ، وتحليلها ، والربط بينها وبين وقائع أخرى ، وتقرير الصلة بينها ، فان طريقة عرضه التاريخي قد تخضعت عن فلسفة معينة ، قد تكون معارضة لرغبات المؤرخ » (٦٤) •

وقال كولانج مرة عن نفسه انه يفضل ترك ذاته على سجيته ، على اضطراره الى اخفاء نفسه في الأعماق ، لأن هذا الاخفاء يجعله يزداد ضيقا

وتبرما . وقد نجح ، والفضل لمنهجه الذى جعله يندفع الى الأعماق البعيدة ،  
التي يندر للأبحاث التاريخية التي سبقته طرقها .

إذا توقفنا عند هذه النقطة ، لكي نبحث مرة أخرى بحثا شاملا تطور  
المثل الأعلى للمعرفة التاريخية خلال القرن التاسع عشر ، فإن النتيجة  
الرئيسية لبحثنا ، هي كما أرى ، أننا نسيء الى النزعة التاريخية ، إذا  
ركزنا الاهتمام على نواحيها السلبية والهدامة ، واعتبرناها مجرد تهديد  
للمذهب الشك ، والمذهب النسبي . فقد ترتب عليها من النواحي الفلسفية  
مهمة أخرى أكثر عمقا . فلا يخفى أنه بعد أن تم اكتشاف قوة التفكير  
التاريخي ، وذاع في شتى المجالات ، قد أصبح من المتعذر للميتافيزيقا  
في صورتها الدوجماتيكية القديمة ، أن تنبثق مرة ثانية . وكان من  
الضروري أن ترفض أية صورة لتفسير العالم ، تحاول أن تعرف الوجود  
والصيرورة في قضايا قليلة عامة . وقد انصب في العقل الانساني من  
كافة النواحي ، وفرة من المواد ، لم يكن مستطاعا السيطرة عليها باتباع  
هذه الوسيلة . وبدا أنه لا مفر ، ولا خلاص ، لمواجهة هذا الموقف ،  
إلا باللجوء الى الوقائع المنعزلة ، وإلى اتباع التخصص . . . وذهب فصل  
المعرفة في هذا السبيل بعيدا ، حتى بدا أن كل مجموعة من الوقائع ، تكون  
« علما » مفردا ، وأن جميع هذه العلوم ترتبط بعضها ببعض في نفس  
الوقت ، بأوهى الروابط . في هذه اللحظة التي زاد فيها خطر تفتت  
المعرفة ، أظهرت النزعة التاريخية قدرتها على التعزيز ، والتدعيم ،  
والتوكيد . فليس من شك في أن هذه النزعة التاريخية قد سمحت نحو  
الوحدة في مجال آخر غير الميتافيزيقا ، وحاولت المحافظة على هذه الوحدة  
باتباع وسائل أخرى ، فالكلمات « تعدد » و « تنوع » و « تغير » و « تطور »  
لم تعد تبدو كاشياء معارضة للوجود ، بل أصبحت تبدو وثيقة الارتباط  
بها . ولم تعد النزعة التاريخية ، ترى الوجود في الغيبيات ، أو الفكرة  
المطلقة بل انها أرادت أن تتشبث بهذا الوجود فقط في العقل الانساني ،  
وفي الانسانية جمعا . كانت هذه هي المسألة الكبرى ، التي لم تساهم  
فلسفة التاريخ وحدها في إنجازها ، بل شارك فيها كذلك علم التاريخ  
مشاركة واضحة . وقد اتجه العلم التاريخي نفسه بالطبع في عدة اتجاهات  
مختلفة . وهي وإن كانت مختلفة ظاهريا ، إلا أنها كلها كانت تسعى وراء  
نفس الغاية . ونحن إذا قمنا بفحص هذه المحاولات المختلفة وتأملناها  
بأجمعها مليا ، فانه سيتضح لنا ، انه بالرغم من أنها لم تستطع أن تقدم  
حلا موحدًا وعاما للمشكلة ، فانها كلها تقوم بمهمة مشتركة ، ستستقر  
عن ازدياد فهم العناصر الجزئية ، ووضوحها كما أن كل عنصر سيعرف ،  
ويكتشف اكتشافا كاملا في طبيعته الحقيقية .

**الهِـوَامِش**





## الفصل الأول

### بزوغ النزعة التاريخية : هررد

- (١) حاولت في أحد مؤلفاتي المبكرة أن أثبت مجرى البحث التاريخي تفصيليا ،  
والتي الآن أشعر بالرضا لأن أحد المؤرخين البارزين قد قام بتدعيم هذا التفسير الأصلي  
الذي قدمته من قبل كما قام بتميمته . فقد نقل فريدريك ماينكه Friedrich Meinecke  
بداية الفكر التاريخي إلى القرن الثامن عشر ، وخصص الجزء الأول مؤلفه بأمره لوصف  
هذا العصر ، انظر كتاب « أرنست كاسيرر » E. Cassirer « غزو العالم  
التاريخي » "Die Eroberung der Geschichtlichen Welt" وكتاب كاسيرر الآخر  
« فلسفة الاستتارة » Die Philosophie der Aufklärung وكتاب ماينكه  
Die Entstehung des Historismus « بزوغ النزعة التاريخية » .
- (٢) انظر كتاب « فيتر » E. Fueter « تاريخ الكتابة التاريخية الحديثة » .  
Geschichte der neuen Historiographie.
- (٣) انظر كتاب « أرنست كاسيرر » E. Cassirer « جوتيه والتاريخ العالي  
Goethe und die geschichtliche Welt.
- (٤) انظر كتاب موريس M. Morris « جوتيه الشاب » Der junge Goethe .
- (٥) انظر كتاب فيلهلم دلتاي W. Dilthey فهم الإنسان وتحليله في القرنين الخامس  
عشر والسادس عشر 16 und 16 Jahrhundert  
Auffassung und Analyse des Menschen ، من ٢٤ .
- (٦) انظر « هررد Herder في "Reise journal von 1789" من المؤلفات  
الكاملة التي نشرها « سولمان » B. Suphan الجزء الرابع من : ٣٦٨ .
- (٧) انظر « هررد » Herder من فلسفة التاريخ إلى الحضارة الإنسانية  
نشر سنة ١٧٧٤ « في مؤلفاته الكاملة » ( الجزء الخامس ، من ٥٢٧ ) .  
Auche eine Philosophie der Geschichte zur Bildung der Menschheit
- (٨) نفس المصدر ، من ٥١٣ .
- (٩) نفس المصدر ، من ٥٠٩ .
- (١٠) نفس المصدر ، من ٥١١ .
- (١١) نفس المصدر ، من ٥٧٣ - انظر كتاب « ماينكه "F. Meinecke"  
« بزوغ النزعة التاريخية » Die Entstehung des Historismus لمعرفة موقف هررد  
عن القرون الوسطى .
- (١٢) انظر كتاب كرولف H. A. Korf « الفكر في عصر جوتيه »  
Geist der Goethezeit
- (١٣) الأشعار الألمانية هي :  
Oh Rousseau ! den die Welt im Vorurteil verkannt,  
Das wahre grosse Mass des Menschen in der Hand.  
Wägst Du was edel, sei weuns gleich das Volk verdammet,  
Du Wägst das Kronengold und was auf Kleiren flammet.  
Du wägst, es wird Staub ! Seht das sind Eure Götter !  
Ein Mentor unserer Zeit wirst Du der Ehre Retter.

- (١٤) انظر كتاب هردير "Herder" و "الإنسان" "Der Mensch" الجزء الخامس من مؤلفاته الكاملة .
- (١٥) انظر كتاب Korff « المصدر السابق » الجزء الأول ، ص ٨٨ .
- (١٦) انظر جوندولف F. Gundolf في كتاب « التاريخ والمفهمة » : مقالات مقننة الى ارنست كاسيرر Essays presented to E. Cassirer ص ٢٨١ وفي هذا الكتاب نكر « جوندولف » انه من الصعب ان تغفل رانكه بغير هرير كما انه يتعلم كذلك تغيله بغير « نيبور » "Niebuhr" .
- (١٧) انظر « ماينكه » Meinecke « بزوغ النزعة التاريخية » "Die Entstehung des Historismus" ومقال ماينكه في مجلة الصحافة der Preuss وكتاب « بايجاب » Beigabe ليوبولد فون رانكه Leopold von Ranke الجزء الثاني ، ص ٦٢٢ .

## الفصل الثاني

### الرومانتيكية وبه العلم النقدي للتاريخ :

#### نظرية الأفكار التاريخية :

- (١) انظر « فون بيلوف G. Von Below ، وماينكه » في كتابه : « الكتابة التاريخية الألمانية من حرب التحرير الى يومنا هذا » .
- (٢) انظر « فيتر » E. Fueter في كتاب « تاريخ الكتابة التاريخية الحديثة » Geschichte der neuen Historiographie ص ٤١٨ .
- (٣) انظر كتاب « شجل » Schlegel « اشارة الى اغانى ثمانية قيمة للأخوين جريم » .
- Anzeige der altdutschen Wälder der Brueder Grimm.
- في مؤلفاته الكاملة الجزء ١٢ ص ٢٨٢ .
- (٤) انظر كتاب « جوش » G. P. Gooch التاريخ والمؤرخون في القرن التاسع عشر . History and Historians in the Nineteenth Century. ص ٥٧ .
- (٥) انظر كتاب « نيبور » B. G. Niebuhr التاريخ الرومانى Roemische Geschichte الجزء الاول ، ص ١٧٩ .
- وكللك كتاب « فيتر » Fueter نفس المصدر ص ٤٦٧ .
- (٦) انظر « جوش » "Gooch" نفس المصدر ص ١٩ .
- (٧) انظر خطابات سنة ١٧٩٤ Briefe aus dem Jahre 1794.
- وانظر « روتهاكر » Rothacker
- في كتاب « مدخل الى المعرفة الانسانية Einleitung in die Geisteswissenschaften
- (٨) انظر « جوش » "Gooch" نفس المصدر ، ص ١٩ .
- (٩) انظر « نيبور » "Niebuhr" نفس المصدر ، ص ٢٠٨ . وانظر فيتر Fueter نفس المصدر ، ص ٤٧٠ .
- (١٠) « جوش » "Gooch" نفس المصدر ص ١٩ ، ص ٧٨ .
- (١١) انظر كتاب « لامبرخت "K. Lamprecht" » مقننة في التفكير التاريخي » Einführung in das historische Denken ص ٤١ .

- (١٢) انظر « فيتر Fueter » المصدر السابق ( الجزء الأول ) ص ٥٤٢ .
- (١٣) انظر « جويته J. W. von Goethe » « حكم وتاملات "Maximen und Reflexionen" » رقم ٢٨٢ ص ٧٢ في مؤلفاته الكاملة الجزء الواحد والعشرين .
- (١٤) المصدر السابق رقم ٣٢٨ ، ص ٦ .
- (١٥) انظر « كروتشه B. Croce » « نظرية الكتابة التاريخية وتاريخها » للترجمة الانجليزية « لدوجلاس انسلي "Theory & History of "Douglas Ainslie Historiography" » ص ٣٠٠ .
- (١٦) انظر « رانكه L. Ranke » « المسلطات الكبرى Die grossen Mächte » مؤلفاته الكاملة الجزء العاشر ص ٤٣٢ .
- (١٧) نفس المصدر ، ص ٤٨٢ .
- (١٨) « بيلوف Below » « الكتابة التاريخية الالمانية من حرب التحرير الى يومنا هذا Die deutsche Geschichtsschreibung von den Befreiungskriegen bis zu Unserm Tag »
- (١٩) رانكه L. Ranke نفس المصدر ، ص ٤٣٦ .
- (٢٠) انظر « جوش Gooch » « المصدر السابق » .
- (٢١) قد أكد هذه المسألة كل من « فيتر Fueter » ، ( المصدر السابق ، ص ٥٣٦ ) « بيلوف Below » ( المصدر السابق ، ص ٥٠ ) بالرغم من اختلاف تفسيرهما .
- (٢٢) انظر كتاب « فيتر Diether » « ليوبولد رانكه سياسيا Leopold von Ranke als politiker » ، ص ٥٧٢ - وكذلك كتاب « روتهاكر » « السابق الذكر » ص ١٦١ .
- (٢٣) « رانكه L. Ranke » خطاب الى « هينريش ريتز Heinrich Ritter » في يوم الجمعة ٦ أغسطس سنة ١٨٢٠ .
- (٢٤) « كروتشه Croce » « المصدر السابق ، ص ٢٩٢ .
- (٢٥) انظر « ريتز Ritter » « تطور المعرفة التاريخية الى معرفة توجيهية : تاملية ، Die Entwicklung der Geschichtswissenschaft an denführenden Werken betrachtet » ص ٣٧٦ .
- (٢٦) انظر « فيتر Fueter » « المصدر السابق ، ص ٤٧٧ من اجل مسألة رانكه مؤرخا سيكولوجيا .
- (٢٧) انظر « دوفي Dove » في كتاب : « مؤلفات القوة Ausgewählte Schriften » ص ١١٢ .
- (٢٨) انظر المرجع السابق ، ص ٢٢٩ .
- (٢٩) انظر كتاب « فستر Fester » افكار هيبولت وراكه Humboldts "und Rankes Ideenlehre" من اجل أي تفاصيل اخرى ، ص ٢٢٥ - وقد عبر رانكه عن معارضته لهيجل بوضوح في كتابه : « حول التاريخ الحديث Über die neuere Geschichte » ، وانظر الى كتاب « هايم R. Haym » « سيرة حياة لاهم فون هيبولت وخصائصه Wilhelm von Humboldt Lebensbild und charakteristisches » (٣٠) انظر هيبولت "Humboldt" حول « مهمة الكتاب التاريخيين Über die Aufgabe des Geschichtsschreibers » في مؤلفاته الكاملة - الجزء الرابع ص ٣٥ .
- (٣١) انظر « هيبولت Humboldt » « تدهور الدولة الحرة اليونانية وسقوطها »

"Geschichte der Verfalls und Untergang der reichlichen Freistaaten  
من ١١٢ •

(٢٧) انظر « ميوبولت Humboldt » حول مهمة الكتاب التاريخيين الجزء  
الرابع ، من ٣٧ •

(٢٨) انظر كتاب « فوستر Fueter » نفس المصدر ، من ٤٢٥ لمعرفة الصلة بين  
الرومانتيكية ونظرية الافكار التاريخية •

(٢٩) انظر « شبرانجر E. Spranger » « فيلهلم فون ميوبولت والافكار  
الانسانية Wilhelm von Humboldt und die Humanitätsidee » من ١٩٢ •

(٣٠) « رانكه L. Ranke » في كتاب « مقالات سياسية Politisches  
Gesprach » وانظر الى كتاب « ماينكه meinecke بزوغ النزعة التاريخية  
من اجل تصور « الروحي الحق » •

(٣١) « ميوبولت Humboldt » في كتاب « مشروح العلم الانتروبولوجي للقرن  
Plan einer vergleichenden Anthropologie : في مؤلفاته الكاملة الجزء الرابع

من ٣٩٦ •

(٣٢) انظر « ميوبولت » في مؤلفاته الكاملة الجزء الرابع ، من ٤٨ •

(٣٣) « رانكه L. Ranke » - انظر كتاب « التاريخ الألماني في عهد الإصلاح  
Deutsche Geschichte im Zeitalter der Reformation الجزء الأول ،

من ٨١ •

(٣٤) « ميوبولت Humboldt » في كتاب تأملات حول تاريخ العالم  
Betrachtungen über die Weltgeschichte من ٣٥٧ •

(٣٥) « رانكه Ranke » في كتاب ازدياد قوة البروتستانتية الألمانية  
Be feigung des deutschen Protestantismus من ٦٧ •

(٣٦) انظر بمسفة خاصة الى النقد الذي وجهه « لامبرخت » الى نظرية رانكه للافكار  
في كتاب « ايدولوجية رانكه والرانكية الاولى » ، من ٣٦ • Rankes Ideenlehre  
und die Jungrankianer

## الفصل الثالث

### الوضعية ومثلها الخاص بالمعرفة التاريخية : تين

(١) انظر من ٢٣٩ السابقة •

(٢) أوجست كومت "A. Comte" في خطاب الى الاي "vala" في ٨ سبتمبر  
سنة ١٨٢٤ - انظر كتاب ليغي بزيل "levy-Bruhl" « فلسفة أوجست كومت »

La philosophie d'Auguste Comte من ٧٧ •

(٣) انظر الى مقسمة كتاب « كاسيرير E. Cassirer » « مشكلة المعرفة »

Problem of knowledge صهفتي ( ٨ ، ٩ ) من اجل قانون المراحل الثلاث •

(٤) انظر كومت "Comte" « الفهرس العام مذهب السياسة الوضعية » •

"Appendice général" Systeme de Politique Positive الجزء الرابع •

انظر الى كتاب « ليغي بزيل » السابق ذكره لمعرفة تفاصيل أخرى عن الصلة بين  
علم الاجتماع وعلم الاحياء وعلم النفس في مذهب كومت •

- (٥) انظر بـكل "H. T. Buckle" في كتاب « تاريخ الحضارة في بريطانيا ، History of civilization in England الجزء الأول الفصل الأول ، ص ٢٥ »
- (٦) انظر تين H. Taine في كتاب « حياة تين وخطاباته » - H. Taine Vie et Correspondance الجزء الثاني ، ص ٧٠ (1853-1870)
- « مونو » "G. Mono" اعلام التاريخ رينان - تين - ومشييه Les Maitres de l'histoire : Renan, Taine Michelet ص ٦٠
- (٧) كتب تين في خطاب له في ٢٤ يونية سنة ١٨٥٢ « لقد فرغت من قراءة كتاب « هيجيل » ( فلسفة التاريخ ) انه كتاب شائق ، وان كان مجرد لغرض ، ويفتقر الى الدقة ، انظر : مونو Mono نفس المصدر ، ص ٨٥
- (٨) تين "Taine" في فلسفة الفن Philosophie de l'Art اعتمدت في هذه الرواية على مقال له بعنوان البراهين الطبيعية والانسانية في فلسفة الحضارة Naturalistische und humanistische Begrundung der kulturphilosophie. وقد رجعت الى هذا المقال من اجل نظريات تين التاريخية الفلسفية وخاصة نظرية الجبرية ويهمننا هنا فقط تحديد المراحل الأستمولجية البحث في نظريته الى التاريخ
- (٩) انظر « مونو » Mono نفس المصدر ، ص ٦٤
- (١٠) تين Taine في كتابه تاريخ الأدب الانجليزى Histoire de la littérature anglaise الجزء الأول ، المقدمة ، ص ٩
- (١١) انظر اولر "A. Aulr" تين مؤرخ الثورة الفرنسية Taine Historien de la révolution française.
- (١٢) انظر « فون سيبل » H. Von Sybel حول مهمة الكتابة التاريخية الألمانية الحديثة
- Über den Stand der neuen deutschen Geschichtsschreibung ص ٢٤٢
- (١٣) انظر فيتر Fueter تاريخ الكتابة التاريخية الحديثة Geschichte der neuere Historiographie ص ٥٨٧
- (١٤) انظر كروتشه "Croce" نظرية الكتابة التاريخية وتاريخها
- « Theory and History of Historiography. Introduction, Histoire مقدمة وتاريخ (١٥) انظر كتاب « تين » مقدمة وتاريخ
- (١٦) انظر كتاب « مشكلة الحق Das Erkenntnis problem الجزء الثاني ص ١٦
- (١٧) انظر فيتر "Fueter" نفس المرجع ، ص ٥٨٤

## الفصل الرابع

### النظرية السياسية والمستوى أساسا للكتابة التاريخية

- (١) انظر فون بيلوف V. Below في كتابه « الكتابة التاريخية الألمانية »
- Die deutsche Geschichtsschreibung ص ٢٨
- من اجل أي تفاصيل عن الخلاف بين المؤرخين السياسيين ورائكه والرومانتيكية
- (٢) انظر نفس المصدر السابق ، ص ٤٢

(٢) انظر ترولتش "Troeltsch" عن « النزعة التاريخية » Der Historismus

ص ٢٢ •

(٤) انظر درويسن J. G. Droysen في كتاب « خلاصة التساريخ Grundriss der Historik الفصل الخاص بالمنهج التاريخي - » الفقرة ٨ صفحة ٩ •

(٥) انظر صفحتي ٢٤٤ ، ٢٤٥ من كتاب Problems of knowledge .

(٦) انظر درويسن "Droysen" في مقال له بعنوان تقدم التاريخ الى مرتبة المعرفة

« Die Erhebung der Geschichte zum Rang einer Wissenschaft »

وقد ظهر لأول مرة في مجلة فون سيبل Von Sybel ثم أعيد طبعه في

ملحق لكتاب درويسن خلاصة التاريخ Grundriss der Historik صفحتي ٤٧ - ٦٨ •

وفيهِ يعلق « درويسن » على ترجمة كتاب بكل Buckle تاريخ الحضارة  
في انجلترا الى اللغة الالمانية •

(٧) انظر مناقشة المدرسة الالمانية لدى ترولتش Troeltsch نفس المرجع

صفحة ٢٠٣

(٨) انظر درويسن Droysen في كتابه « خلاصة التاريخ » •

Géundriss der Historik

الفقرة ١٧ •

(٩) انظر « مومسن T. Mommsen » ، « نظام الترييبونات الرومانية في النظام

الاداري

Die roemischen Tribus in administrativer Beziehung.

(١٠) انظر « فيلامونيس - ميلاندورف Wilmowitz-Moellendorf » في تاريخ

الفيلولوجي « Geschichte der Philologie » الجزء الاول ، ص ٧٠ •

(١١) انظر المرجع السابق من اجل تفاصيل اخرى ، ص ٥٥ •

(١٢) انظر « فيتر Fueter » « تاريخ الكتاب التاريخية الحديثة » ، ص ٥٥٢ •

(١٣) انظر « كتاب ريتز M. Ritter » « ليوبولد رانكة ، تطور فكره وكتابه

التاريخية -

Leopold von Ranke. Seine Geistes entwicklung und seine

Geschichtschreibung ص ٢٠ - وانظر « بيلوف Below » المصدر السابق ،

ص ١٢٢ •

(١٤) « مومسن T-Mommsen » في كتابه « مقالات وتبنيها

(١٥) جوش G. P. Gooch - المصدر السابق ، ص ٤٦٥ •

(١٦) انظر دوفي A. Dove في كتابه ( كلمة حول عصور التاريخ الحديث )

Vorwort zu über die Epochen der neuen Geschichte ص ١٦١ •

(١٧) انظر ( ماير E. Meyer ) « بومبي ( امبراطوريته وملكه وحكمه

( Gaesars, Monarchie und das Principat des Pompejus .

(١٨) ( مومسن Mommsen ) ( التاريخ الروماني Roemische Geschichte

الجزء الاول ، ص ٩١١ •

(١٩) مومسن Mommsen خطاب للمعادة (Beklorasrede) سنة ١٨٧٤ ، ص ١١ •

(٢٠) ظهر هذا الخطاب لأول مرة في مجلة Garenjaube وأعيد طبعه في كتاب

ماير Meyer بعنوان ( كتابات مختصرة عن نظرية التاريخ والتاريخ الاقتصادي

Kleine Schriften zur Geschichtstheorie und zur

Wirtschaftlichen und politischen Geschichte des Alteriums) . ص ٥٢٤ •

(٢١) مومسن Mommsen المرجع السابق ، ص ١٤ •

## الفصل الخامس

### التاريخ السياسي وتاريخ الحضارة : بوركار

- (١) انظر فيتر Fueter تاريخ الكتابة للتاريخية الحديثة Geschichte der neuen Historiographie من ٢٥٥ - انظر كتاب ( ارنست كاسنير E. Cassirer ) تاريخ الاستقارة ( Philosophie der Aufklarung ) من اجل مؤلفات فولتير واميته مؤرخا .
- (٢) انظر شافر D. Schaefer ( المهمة الحقيقية للتاريخ - Das eigentliche Arbeits gebiet der Geschichte ) من ٣٦٤ .
- (٣) انظر جوتلين E. Gothein ( مشكلة تاريخ الحضارة Die Aufgaben der Kulturgeschichte ) من ٦٠ .
- وقد اجاب شافر Schaefer في كتابه التاريخ وتاريخ الحضارة Geschichte und Kulturgeschichte ( الجزء الاول ، من ٢٩١ .
- (٤) انظر يودل Friedrich Jodl في كتابه ( الكتابة التاريخية في تاريخ الحضارة ، تطورها ومشكلاتها - Die Kulturgeschichtsschreibung, ihre Entwick lung, und ihr Problem ) و ( فريتاغ Freytag ) وانظر كذلك البيانات المستفيضة لفيتر Fueter . في المرجع السابق ذكره من ٥٦٦ . كما يمكن الرجوع الى كتاب جوش Gooch السابق ذكره ، من ٥٧٣ .
- (٥) نيتشه Nietzsche في كتابه ( افكار في غير اوانها Unzeitmaesse Betrachtungen ) في مؤلفات نيتشه الجزء الاول ، من ١٩٠ .
- (٦) نيتشه Nietzsche عن ( مزايا التاريخ ومساوئه للحياة Vom Nutzen und Nachteil der Historie fur das Leben ) الجزء الاول من المؤلفات ، من ٢٧٩ .
- (٧) المرجع السابق من ٢٩٢ .
- (٨) جوتلين Gothein المرجع السابق ، من ٥ .
- (٩) هيجل G. W. F. Hegel في فلسفة القانون "Rechtsphilosophie" في مؤلفاته الكاملة الجزء السادس الفقرة ٢٥٨ ، من ١٩٥ .
- (١٠) انظر ريتز Ritz ، من اجل اي بيئة من هذا الرأى في كتاب ( تطور المعرفة التاريخية الى معرفة توجيهية تأملية Die Entwicklung der Geschichtswissen schaft an dem fuhrenden Werken betrachtet ) صفتى ٢٨٧ ، ٢٨٨ .
- (١١) انظر فون بيلوف V. Below ( الكتابة التاريخية الاثنية Die deutsche Geschichtsschreibung ) من ١٢٠ .
- (١٢) انظر بوركار Burckhardt تأملات في تاريخ العالم Weltgeschichtliche Betrachtungen في مؤلفاته الكاملة الجزء السابع ، من ٤٩ .
- (١٣) نفس المصدر السابق ، من ٢٥٠ ، ٧٣ .

(١٤) الأشعار الأصلية هي :

Übermacht, Ihr Könnt es spüren  
Ist nicht aus der Welt zu bannen,  
Mir gefällt zu conversieren  
Mit Geschehen mit Tyrannen.

(١٥) انظر بصفة خاصة الى كتاب بوركار Burckhardt « حضارة النهضة في ايطاليا » و « Kultur der Renaissance in Italien » ومن اجل مناقشة كاملة لهذه المسألة انظر كتاب كارل ييل Karl Joel « ياكوب بوركار فيلسوفا للحضارة Jakob Burckhardt als Geschichtsphilosoph » من ١٦ .

(١٦) بوركار Burckhardt « تأملات في تاريخ العالم Weltgeschichtliche Betrachtungen » ، من ٤٢ .

(١٧) رانكة Ranke « تاريخ العالم ، الجزء الثالث "Weltgeschichte" » من ٨ .  
(١٨) المرجع السابق ، من ٦ .

(٢٠) انظر لى تفصيلات اخرى الى كتاب كاسيرر E. Cassirer « فلسفة الاستنارة Philosophie der Erklarung » من ٢١٠ .

(٢١) بوركار Burckhardt نفس المرجع من ١٦٦ .

(٢٢) انظر ييل Joel المرجع السابق ذكره من ٦٤ . من اجل الصلة بين بوركار Burckhardt وفلسفة التضاليم .

(٢٣) انظر فون بيلوف V. Below في كتاب « الكتابة التاريخية الالمانية » ٧٠ ، Die deutsche Geschichtsschreibung .

(٢٤) انظر شوبنهاور A. Schopenhauer « العالم ارادة وفكر Die Welt als Wille und Vorstellung » في مؤلفاته الكاملة الجزء الثاني ، من ٥٠٤ .  
(٢٥) المرجع السابق ، من ٥٦ .

(٢٦) المرجع السابق ، الفقرة ٢٦ ، من ١٧ .

(٢٧) مومسن Mommsen « خطاب العمادة Rektoratsrede » ، من ١١ .

(٢٨) بوركار Burckhardt المرجع السابق ، من ١٦٢ .

(٢٩) المرجع السابق ، من ١٦٧ .

(٣٠) شوبنهاور A. Schopenhauer المرجع السابق ، الفقرة ٣٦ ، من ٢٧ .

(٣١) بوركار Burckhardt « الكتاب المنوى لبال سنة ١٩١٠ » ، من ١٠٩ .  
نكرها ييل Joel المرجع السابق ، من ٧٢ .

(٣٢) بوركار Burckhardt « تأملات في تاريخ العالم Weltgeschichtliche Betrachtungen » من ١ .

(٣٣) المرجع السابق .

(٣٤) بوركار Burckhardt الفصل المسمى « حول المساعدة والتعاسة في تاريخ العالم » من كتاب « تأملات في تاريخ العالم Weltgeschichtliche Betrachtungen » من ١٩٢ .

(٣٥) المرجع السابق ، من ٦ .

(٣٦) المرجع السابق ، من ١٩١ .

(٣٧) انظر فون بيلوف V. Below المرجع السابق ، من ٨١ .

(٣٨) نيتشه F. Nietzsche « أفكار في غير اولئها Unzeitgemasse Betrachtungen » الجزء الاول - من ٢١٠ من مؤلفات نيتشه .



## الفصل السادس

### نظرية النماذج السيكلوجية في التاريخ : لامبرخت

- (١) قد ذكر بيان عن هذه الكتب في كتاب « برنهيم » Bernheim مرجع في المنهج التاريخي وفلسفة التاريخ .  
Lehrbuch der historischen Methode und der Geschichtsphilosophie
- (٢) قد أكد لامبرخت في محاضراته عن « المعرفة التاريخية الحديثة » « Moderne Geschichts Wissenschaft » بتقديره الضام للمنهج الاجتماعي الفلسفي في التاريخ الذي يعتبر أماس الفسيفر الرومانتيكي للتاريخ بأكمله ، وقد لاحظ لامبرخت بصفة خاصة أن صور الوعي التي يعبر عن جانبها القومي تمثيلا طيبا الاصطلاح الروح القومية تمثل بوضوح القوى الحية لمجرى التاريخ ، وإن كان لامبرخت اتباعا لعلم النفس الحديث لم يصحح بأي رجوع جوهري إلى تصور الروح - انظر كتاب « مقدمة الفكر التاريخي Einführung in das historische Denken » ص ٦٦ .
- (٣) لامبرخت "Lamprecht" في كتاب تقدم معايير التطور التاريخي Der Normal verlauf geschichtlicher Entwicklung ص ٧٢ .
- (٤) المرجع السابق ، ص ٢٢ .
- (٥) انظر كذلك لامبرخت "Lamprecht" الغاية القلبية والحديثة للمعرفة التاريخية Alte und neue Richtungen in der Geschichtswissenschaft ص ٢ .  
وانظر كذلك « منهج تاريخ الحضارة Die kulturhistorische Methode » ص ٢٦ ، ص ٢٣ .
- (٦) لامبرخت "Lamprecht" المعرفة التاريخية الحديثة « Moderne Geschichtswissenschaft » ص ٨٩ « منهج تاريخ الحضارة Die kulturhistorische Methode » ص ٢٢ .
- (٧) انظر الكتاب صفحتي ٣٩ ، ٤٠ .
- (٨) لامبرخت Lamprecht ، المعرفة التاريخية الحديثة « Moderne Geschichtswissenschaft » ص ١٦ .  
وانظر بصفة خاصة « منهج تاريخ الحضارة Die kulturhistorische Methode » ص ١٢ .
- (٩) انظر كتاب ليفي برونل Levy-Bruhl « فلسفة كونت » La Philosophie d'Auguste Comte من أجل أي تفاصيل عن صراع كونت مع علم النفس المعاصر في فرنسا .
- (١٠) لامبرخت Lamprecht ، المعرفة التاريخية الحديثة « Moderne Geschichtswissenschaft » ص ١٥ .
- (١١) نفس المصدر ص ٦٤ .
- (١٢) لامبرخت Lamprecht ، الحياة الاقتصادية في ألمانيا في العصور القديمة والأوسط ،  
Deutsches Wirtschaftsleben im Mittelalter

- (١٣) لامبرخت كتاب « المقمة » من ٤٤ ، من ١٤٢ .
- (١٤) لامبرخت « الغاية القيمة والحيلة للمعرفة التاريخية »  
 Alte und Richtungen der Geschichtswissenschaft  
 من ٧٠ .
- (١٥) لامبرخت "Lamprecht" المعرفة التاريخية الحديثة  
 Moderne Geschichtswissenschaft ، من ١١٩ .
- (١٦) لامبرخت « المقمة » من ١٢١ .
- (١٧) المصدر السابق ، من ١٢٩ .
- (١٨) المصدر السابق ، من ١٣١ .
- (١٩) لامبرخت Lamprecht « المعرفة التاريخية الحديثة »  
 Moderne Geschichtswissenschaft ، من ٩١ .
- (٢٠) المصدر السابق من ٩٢ - والمقمة من ١٤٩ .
- (٢١) لامبرخت Lamprecht « المعرفة التاريخية الحديثة »  
 Moderne Geschichtswissenschaft من ٩١ .
- (٢٢) انظر على سبيل المثال الفصل الختامي في كتاب « ريتز »  
 M. Ritter Die politische Geschichte und die Kulturgeschichte ، من ٤٢١ .
- (٢٣) انظر على سبيل المثال لامبرخت "Lamprecht" في كتابه من « منهج تاريخ الحضارة » من ٢١ .
- (٢٤) بيركارد Budkhardt تأملات في تاريخ العالم  
 Weltgeschicliche Betrachtungen ، من ٢ .
- (٢٥) لامبرخت في كتاب « منهج تاريخ الحضارة » ، من ٢٦ .
- (٢٦) انظر ، من ٨٧ .
- (٢٧) انظر « بيركارد » ، المرجع السابق ، من ٦٢ .
- (٢٨) انظر خطاب الى « فريسنوس » Fresenius برلين في ١٩ يولية سنة ١٨٤٢ في « رسائل ياكوب بيركارد » من ٨ .
- (٢٩) نفس المصدر ، من ٦١ .
- (٣٠) لامبرخت Lamprecht المقمة ، من ٧١ - ٢٩ من « المعرفة التاريخية الحديثة »
- (٣١) لامبرخت في « منهج تاريخ الحضارة » من ٦ ، من ٣٥ .
- (٣٢) « لامبرخت » المقمة ، ٦٦ .
- (٣٤) لامبرخت « المعرفة التاريخية الحديثة »  
 نفس المصدر ، من ٩٨ .
- (٣٦) لامبرخت « منهج تاريخ الحضارة » ، من ٢٨ .
- (٣٧) لامبرخت Lamprecht الغاية القيمة والحيلة للمعرفة التاريخية ،  
 Alte Und neue Richtungen ، من ٢٨ .
- (٣٨) نفس المصدر ، من ١٩ .
- (٣٩) لامبرخت « المعرفة التاريخية الحديثة » ، من ١١٤ .

## الفصل السابع

### تأثير تاريخ الدين على مثل المعرفة التاريخية

- (١) لاميرخت « الغاية القيمة والحقيقة للمعرفة التاريخية » ، ص ٤ .
- (٢) انظر ، ص ٥٩ .
- (٣) انظر بوركار Burkhardt عن « السلطات الثلاث » Von der drei Potenzen ص ٢٠ .
- (٤) انظر « بيل » K. Joel في « ياكوب بوركار فيلسوفا التاريخ » Jakob Burkhardt als Geschichtsphilosoph ص ١٠٥ .
- (٥) انظر ، ص ٣ - ٤ - ٥ .
- (٦) انظر بصفة خاصة كتاب هردر "Herder" « وثائق قديمة في تاريخ الانسان » Altes te Urkunde der Menschengeschichte في مؤلفاته الكاملة الجزء الاول السادس ، ص ١٩٥ .
- (٧) انظر « هامان » Hamann خطابات هردر الى هامان في مايو سنة ١٧٧٤ مجموعة الخطابات الجزء الخامس ، ص ٧١ .
- (٨) انظر « شلنج » F. W. J. V. Schelling مقدمة في فلسفة الاساطير Einleitung in die Philosophie der Mythologie في مؤلفاته الكاملة الجزء صفحات ٢٠٢-٢٠٧-٢٢١ .
- (٩) انظر كاسيرر Cassirer في « فلسفة الصور الرمزية » Philosophie der symbolischen Formen الجزء الثاني عن « التفكير الاسطوري » ، ص ٥٦ .
- (١١) نفس المصدر ، ص ٥٩ .
- (١٢) نفس المصدر ، ص ١٩٢ .
- (١٣) انظر « دلتاي » W. Dilthey « تاريخ فترة شباب هيجل » Die Jugendgeschichte Hegels في مؤلفاته الكاملة الجزء الرابع ، ص ٥ .
- (١٤) انظر مؤلفات « فترة الشباب في اللاهوت لهيجل » Hegels theologische Jugendchriften .
- (١٥) « هتراوس » "D. F. Strauss" في « حياة عيسى بحث نقدي » Das Leben Jesu Kritisch bearbeitet .
- (١٦) ذكر اسم « هتراوس » مرة واحدة في يوميات رينان ، ولا شيء في المدخل يبين ان مؤلفات هتراوس قد اثرت على التطور الفكري لرينان . انظر من اجل اي تفصيلات اخرى الى كتاب « فالتر كيهلر » "Walther Kähler" « ارنست رينان ، الفكر والفنان » ص ٧١ .
- (١٧) ارنست « رينان » "E. Renan" « ذكريات الطفولة والشباب » "Souvenirs d'enfance et de jeunesse" .
- (١٨) من اجل اي تفصيلات اخرى انظر كيهلر "Kähler" المرجع السابق .

ص ٧٣ .

- (١٩) لمعرفة أي بيانات أخرى عن هذه المداخلة انظر الخطابات بين رينان وبرتلي "Berthelot" - ترجمت إلى الإنجليزية بواسطة "L. O. Rourke" .  
تحت عنوان « خطابات من الأماكن المقدسة » letters from the Holy land .
- (٢٠) انظر ماير "H. Maier" « في حدود الفلسفة » "An der Grenze der Philosophie" ص ٢٧٠ .
- (٢١) شتراوس المرجع السابق ، الجزء الأول ، ص ١٨٥ .
- (٢٢) نفس المصدر الجزء الأول ، ص ٨٧ .
- (٢٣) نفس المصدر ، الجزء الثاني ، ص ٧٤٠ .
- (٢٤) نفس المصدر ، الجزء الأول ، ص ٩٥ .
- (٢٥) رينان "E. Renan" في كتاب « حياة عيسى » "Das Leben Jesu" للترجمة الألمانية ص ٢٥٠ .
- (٢٦) نفس المصدر ، ص ٢٥٦ - ٣١٥ .
- (٢٧) « رينان » "E. Renan" في مشكلات معاصرة، Questions contemporaines،
- (٢٨) انظر ، ص ٢٠ .
- (٢٩) انظر كيخلر "Köchler" للمرجع السابق ، ص ٢٠٤ .
- (٣٠) مونود G. Monod « في اعلام التاريخ : رينان وتين ميشيليه » .
- les Maitres de l'histoire ; Renan, Taine, Michelet. ص ٧٧ .
- (٣١) نذكرها جورج برانكس "George Brandes" في « ارنست رينان ، الانسان ومؤلفاته » Ernest Renan Mensch und werke .
- (٣٢) انظر كيخلر "Köchler" نفس المصدر ، ص ٤٩ .
- (٣٣) انظر مومسن ، ص ٢٦٠ ، وانظر بوركهار ، ص ٢٨٩ .
- (٣٤) فستيل دي كولانج Fustel de Coulanges تاريخ النظم السياسية في فرنسا القديمة ، Histoire des institutions politiques de l'ancienne France،
- الجزء الأول .
- (٣٥) انظر « فيتر » في تاريخ الكتابة التاريخية الحديثة Geschichte der neuere Historiographie، ص ٥٦١ .
- (٣٦) فستيل دي كولانج Fustel de Coulanges ، المدينة القديمة ، la cité antique ،
- الجزء الثالث ، ص ١٥٢ ( دراسة في العبادات والقوانين والنظم في اليونان والرومان ) .
- (٣٧) نفس المصدر ، الجزء الثالث ، الفصل الحادي عشر ، ص ٢٥٤ .
- (٣٨) نفس المصدر « الجزء الثالث » الفصل الثالث ، ص ١٥٤ .
- (٣٩) انظر جوش Gooch في « التاريخ والمؤرخون في القرن التاسع عشر » ، History & Historians in the Nineteenth Century. ص ٢١٣ .
- (٤٠) كولانج "Coulanges" نفس المصدر ، الجزء الثاني ، الفصل التاسع ، ص ١٠٦ .
- (٤١) في المخطوط الاثاني عبارة ناقصة تعتبر المصحول عليها .
- (٤٢) كولانج ، نفس المصدر ، الجزء الثالث ، الفصل الثالث عشر ، ص ٣٦٦ .

- (٤٢) قد اضيفت كلمة ايمان ، وهي ، ناقصة في النص .
- (٤٤) كولانج ، نفس المصدر ، الجزء الثالث ، الفصل الثامن ، ص ١١٧ - الفصل الحادي عشر ٢٢٦ .
- (٤٥) نفس المصدر ، الجزء الاول ، الفصل الثاني ، ص ٢٨ .
- (٤٦) انظر ، جويرد ، "D. Guiraud" في كتاب فستيل دي كولانج "Fustel de Coulanges" الجزء الثالث الفصل الثالث ، ص ٢٨ .
- (٤٧) انظر ، جويرد ، "Guiraud" المصدر السابق ، ص ٢٠٠ .
- (٤٨) قد ابدى هذه الشكوك "Arbois" في كتابه "H. D. Arbois" في كتابه "وسيلتان".
- كتابة التاريخ ، "Deux Manières d'écrire l'histoire" .
- (٤٩) كولانج "Coulanges" في ابحاث جديدة حول بعض مشكلات التاريخ ، "Nouvelles recherches sur quelques problèmes d'histoire" ذكرها جويرد "Guiraud" في نفس المصدر ، ص ٢٢٢ .
- (٥٠) لمعرفة الصلة بين ديكرات وديكون وكولانج ، انظر جويرد ، المصدر السابق ، ص ٨ ، ص ١٦٢ .
- (٥١) انظر كولانج "Coulanges" تاريخ للنظم السياسية في فرنسا ، "Histoire des institutions politiques de l'ancienne France" . القيمة -
- ص ٢٣ - ٦٩ . ذكرها "جويرد" في نفس المصدر ، ص ١٨٦ .
- (٥٢) انظر ، سنيوبوس C. Seignobos ، ما يخص "فستيل دي كولانج" في سلسلة تاريخ اللغة الفرنسية وادابها . الجزء الثامن ، ص ٢٨٥ . Histoire de la langue et de la littérature Française . وفي الموضوع المحير الخاص بان الوثائق المزيفة ليست مجردة تماما من القيمة التاريخية وانها ربما تزودنا بمعلومات هامة . من اجل التفاصيل الهامة انظر كتاب "كولانج" ، "الملكية الفرنسية" .
- la Monarch Franque ص ٢٢ .
- وقد قيل هذا الرأي بمعارضة شديدة . انظر كتاب "داريوا ديجريان قبل "Deux manières d'Arbois de Jubainville" و "وسيلتان لكتابة التاريخ" ، "Deux manières d'écrire l'histoire" ، الفصل المسمى فستيل دي كولانج والوثائق المزيفة ، ص ١٧٨ .
- (٥٣) انظر ، روده "E. Rohde" . و النص وعيادة الروح والاعتقاد في الغلود عند اليونانيين .
- Psyche, Seelen Cult und Unsterblichkeitsglaube der Griechen.
- (٥٤) انظر سنيوبوس المصدر السابق ، ص ٢٨٢ .
- (٥٥) انظر الفصل الخاص "بملاحظات فستيل دي كولانج" في كتاب "جويرد" السابق ذكره ، ص ١٤٥ .
- (٥٦) انظر روبرتسن سميث Robertson Smith ، محاضرات في دين الساميين "Lectures on the Religion of the Semites" ، R. B. Marett ، ماريث ، و انظر كذلك الكتاب "كاسير" ، "منشئ الى الدين" Threshold of Religion . و انظر Philosophic der Symbolischen Formen ص ٥٠ ، ١٧٠ .
- (٥٧) اوزينر "Usener" ، اسماء الاله "Götternamen" .
- (٥٨) "Quid vestae cultus in institutis veterum privatis publicis que valuerit."

(٥٩) « المدينة القديمة » الجزء الأول ، الفصل الثالث ، ص ٢٧ .

(٦٠) انظر تفاصيل أخرى عن نظرية « أوزيفر » في كتاب كامبيير « اللغة والاساطير » Sprache und Mythos في الفصل المسمى « مقال حول نظرية أسماء الله » ، وكذلك فلسفة المسود الرمزية Philosophie der symbolischen Formen  
الجزء الثاني ، ص ٢٤٦ .

(٦١) « المدينة القديمة » الجزء الثاني la cité antique الجزء الثاني - الفصل الخامس ، ص ٥٨ ، الجزء الرابع ، الفصل الأول ، ص ٢٦٩ .

(٦٢) انظر رأي ليتر "Fueter" نفس المصدر ، ص ٥٦٣ .  
وانظر « سنيوبوس » Seignobos الذي انتقد آراء دي كولانج في مسائل أخرى نقداً لاذعاً - نفس المصدر ، ص ٢٨٦ .  
(٦٣) انظر سنيوبوس "Seignobos" نفس المصدر ، ص ٢٨٠ .  
(٦٤) انظر « جويود » Guiraud نفس المصدر ، ص ١٩٨ .  
(٦٥) نفس المصدر ، ص ١٢٥ .

- (٤٣) قد اضيفت كلمة ايمان ، وهي ، ناقصة في النص .
- (٤٤) كولانج ، نفس المصدر ، الجزء الثالث ، الفصل الثامن ، ص ١٩٧ - الفصل الحادي عشر ٢٣٦ .
- (٤٥) نفس المصدر ، الجزء الاول ، الفصل الثاني ، ص ٢٨ .
- (٤٦) انظر « جويرد » D. Guiraud ، في كتاب فستيل دي كولانج « Fustel de Coulanges » الجزء الثالث الفصل الثالث ، ص ٢٨ .
- (٤٧) انظر « جويرد » Guiraud المصدر السابق ، ص ٢٠٠ .
- (٤٨) قد ابدى هذه الشكوك « اربوا » « H. D. Arbois » في كتابه « وسيلتانز لكتابة التاريخ » . Deux Manières d'écrire l'histoire .
- (٤٩) كولانج « Coulanges » في ابحاث جديدة حول بعض مشكلات التاريخ ، Nouvelles recherches sur quelques problèmes d'histoire. لكارها جويرد « Guiraud » في نفس المصدر ، ص ٢٧٢ .
- (٥٠) لمعرفة الصلة بين ليكارت وبيكون وكولانج ، انظر جويرد ، المصدر السابق ، ص ٨ ، ص ١١٧ .
- (٥١) انظر كولانج « Coulanges » تاريخ النظم السياسية في فرنسا ، Histoire des institutions politiques de l'ancienne France .
- القيمة . . لكارها « جويرد » في نفس المصدر ، ص ١٨٦ .
- (٥٢) انظر « سنيوبوس C. Seignobos » ما يخص « فستيل دي كولانج » في سلسلة تاريخ اللغة الفرنسية وادابها . الجزء الثامن ، ص ٢٨٥ . Histoire de la langue et de la littérature Française . وفيه الموضوع المحير الخاص بأن الوثائق المزيفة ليست مجردة تماما من القيمة التاريخية وانها ربما تزودنا بمعلومات هامة . من أجل التفصيل الهامة انظر كتاب « كولانج » « الملكية الفرنسية » la Monarch Franque ص ٢٢ .
- وقد قبل هذا الرأي بمعارضة شديدة . انظر كتاب « داربوا نيجريان ليل » d'Arbois de Jubainville « وسيلتان لكتابة التاريخ » . Deux manières d'écrire l'histoire ، الفصل المسمى فستيل دي كولانج والوثائق المزيفة ، ص ١٧٨ .
- (٥٣) انظر « روده » « E. Rohde » . النفس وقيادة الروح والاعتقاد في الخلود عند اليونانيين » . Psyche, Seelen Cult und Unsterblichkeitsglaube der Griechen .
- (٥٤) انظر سنيوبوس المصدر السابق ، ص ٢٨٢ .
- (٥٥) انظر الفصل الخامس « بمشاحنات فستيل دي كولانج » في كتاب « جويرد » السابق ذكره ، ص ١٤٥ .
- (٥٦) انظر روبرتسمن سميث Robertson Smith « محاضرات في دين الساميين » R. H. Marett , Lectures on the Religion of the Semites « مدخل الى الدين » Threshold of Religion . وانظر كذلك الكتاب « كاسير » Philosophie der Symbolischen Formen. ص ٥٠ ، ٧٧ .
- (٥٧) اوينز « Usener » و اسماء الله « Götternamen » .
- (٥٨) Quid vestae cultus in institutis verlerum privatis publicis que valuerit .

٥٩) « المدينة القديمة » الجزء الأول ، الفصل الثالث ، ص ٢٧ .

٦٠) انظر تفصيل أخرى عن نظرية « أوزيلز » في كتاب كامبيرج « اللغة والأساطير » Sprache und Mythos في الفصل المسمى « مقال حول نظرية أسماء الله » وكذلك فلسفة الصور الرمزية Philosophie der symbolischen Formen

الجزء الثاني ، ص ٢٤٦ .

٦١) « المدينة القديمة » La cité antique الجزء الثاني - الفصل الخامس ،

ص ٥٨ ، الجزء الرابع ، الفصل الأول ، ص ٢٦٩ .

٦٢) انظر رأي فيتر Fueter نفس المصدر ، ص ٥٦٣ .

وانظر « سينيوس » Seignobos الذي انتقد آراء دي كولانج في مسائل أخرى

بقدا لالعا - نفس المصدر ، ص ٢٨٦ .

٦٣) انظر سينيوس "Seignobos" نفس المصدر ، ص ٢٨٠ .

٦٤) انظر « جويري » Guiraud نفس المصدر ، ص ١٩٨ .

٦٥) نفس المصدر ، ص ١٣٥ .



## المرآة في هذه السلسلة

جوزيف دامموين  
سبع معارك فاصلة في المعصور  
الوسطى

د. إيتاير تشاينبرايوت  
سياسة اللوائح للخدمة  
الترورية أناء مصر

د. جون شستلر  
كيف قمنا ١٦٥ يوما في  
السنة

بيند البير  
للمصافة

د. خيرال وهبة  
أبي للكمبييا الألية لكانتي  
في الفن للتشيكاني

د. ريسيس حوش  
التيب لرويس قبل الثورة  
الباشطية ويندا

د. محمد نسان جلال  
حركة عدم الانحياز في عالم  
مقفور

ترانكين ل. باربر  
النكر الأويبي الحديث % ج

شويكت لريبي  
الفن للتشيكاني المعاصر في  
الويين العربيين

د. محي الدين أحمد مسعود  
التكلمة السيرة والفتاة للصفي

ج. دلخا اندرو  
تقنيات لتعليم الكبرى

جوزيف كيراند  
مشتريات من الكتب القصص

د. جومان مورمان  
الحياة في الكون كيف تقاتل  
واين توجد

طلحة من العلماء الأمريكيين  
مباشرة الدخا لالتساليجي  
حويب العلماء

د. السيد حايوة  
الفترة الصراعات للصوية

د. مصطفى حشاني  
للكيوكوبياني

مجموعة من لكتابت اليابانيون العلماء  
وللحديث

مشتريات من الكتب الياباني  
« القصص - لراما - المكتبة -  
للقصة القصيرة »

بيل شور وأمينيت  
للثوة القصصية للأفلام

د. صفا خالص  
فن للترجمة

رالد. في مائل  
تولستوي

فكتور ديوميد  
مستقال

فيكتور مودو  
رسائل وأمينيت من لكتبي

فيرنر هيرنبورج  
للجزء والكل « معالومات في مشعل  
الغزياء للثوة »

سنتي هوك  
للثرات الفاضل - ماركس  
والماركسيون

د. ع. أديكوف  
فن الكتب الروائي علة تولستوي

هادي نمان البيتي  
أدب الفاضل « لقصته ، فقهه ،  
ومعالمه »

د. صمة وحيد المناري  
أحمد حسن الزيات كاتبا وثقفا

د. فخلل أحمد الطائي  
أعلام لكربي في للكمياء

جلال المشري  
قوة لمرح

هتري بارويس  
للجسيم

د. السيد حايوة  
صنع القران للميامي في  
مكتبات التجارة للصامة

جاكوب ديورنيسكي  
لتطور السفاري للامسان

د. روجر ستروجان  
هل مستطيع تعليم الأطفال  
للأطفال ؟

كانتي نيد  
قريبة المواجن

د. مينيس  
لغويي وعالمهم في مصر  
للقيمة

د. داعم جيترايتان  
للحل والخطي

برتراند رسل  
أعلام الإعلام والقصص أخرى  
ي. راند تكارياوم جابوتسكي  
الاكترونيكات والمياة الحديثة

آليس مكسلي  
تلقطة مقابل لقطة

د. و. فريمان  
الجهاليا في ملة علم

رايموند وايامز  
اللقطة والمجسج

د. ج. فريديس و<sup>١</sup> ج. بيكستر فريدي  
تاريخ العلم والتكنولوجيا  
% ٢

ليستيدل راي  
الارض الفاضلة

والتر آلن  
الرواية الإنجليزية

لويس فارجانس  
المرشد الي فن المسرح

فرانسوا نوراس  
الله مصر

د. قدرى محي وحيدوي  
الانسان لكربي على الفاضلة

أريج فوكف  
القاهرة مدينة ألف ليلة وأيلة

مادام النحاس  
الهوية القومية في السينا

ميليد وايام مأكوال  
مجموعات للثوة - ميكتتها  
كصتيها - عرضها

عزيز الخوان  
لغويي كصبي لثقي وعلة

د. محسن جاسم الموسوي  
قصي الرواية

ميلان ترياس  
مجموعة مقالات لثقية

جون لويس  
الانسان ذلك الكائن الفريد

جول ويست  
الرواية الحديثة - الإنجليزية  
والفرنسية

د. حيد المطر شمراوي  
المصر المصري لالمعلم  
أصله وبيداته

اندر المنداري  
على محمود طه الفاضل والانسان

ب. كرملان  
**الإسكندر الإفريقي والرومانية.**  
 د- توماس ا- هارس  
 للتوافق اللغوي - تحليل  
 المعاملات الاقتصادية  
 لجنة الترجمة ،  
 المجلس الأعلى للثقافة  
 الدليل التكنولوجي  
 فرائع القادح العلمية ١  
 دوى أرمن  
 لغة الصورة في السينما المعاصرة.  
 نجاح متغير  
 الثورة الإسلامية في اليابان  
 بول ماريوس  
 العالم الثالث غدا  
 ميكائيل النير وجيمس لفره  
 الاقراض الكبير  
 آدامز غاييب  
 دليل التخليق المتكافئ  
 فيكتور مورجان  
 تاريخ القواعد  
 محمد كمال اسماعيل  
 للتحليل والتوزيع الترسكي  
 ايد القاسم الفريوس  
 للتعاطف ٢  
 يوراني بوري  
 الحياة الكريمة ٢  
 جاك كريس جويو .  
 كتابة للتاريخ في عصر القرن  
 التاسع عشر  
 محمد هؤاد كبريوس  
 قيام الدولة للعضلية  
 اقرى بار  
 التفسير السياسي والتاريخي  
 تاجور ، شين ين بانج وآخرون  
 مقترحات من القادح الشعبية  
 تاسر خسرو حوى  
 بطرقامة  
 نادين جويو زجوس اوجوه .  
 وآخرون  
 سلووط الجفر وقاسم اخرى  
 احمد محمد البندران  
 كتب غيرت الفكر الانساني  
 ٧  
 جان لريوس بوري وآخرون  
 في القادح السياسي الفرنسي  
 للعلماء في اوروبا  
 بول كرامز

دوى روبرسون  
**الهيرويون والين واثرهما في**  
**المجتمع**  
 نور كاس مكنيتونه  
 صور لفرقي - نظرية على  
 حيوانات لفرقي  
 ملهم النحاس  
 تجميع محفوظ على الاشعة  
 د- محمود صرى طه  
 للتومبيوت في مجالات الحياة  
 بيتر لري  
 المخدرات حقائق نفسية  
 يوريس فيدرويتش سيرجوب  
 وظائف الاضمار في الآف  
 الياء  
 ويليام بيز  
 الهفصة القرائة للجميع  
 ديليد المراتن  
 قروية اسمك لزوية  
 احمد محمد البندران  
 كتب غيرت الفكر الانساني  
 جون ' د- بورديلتون جويو  
 للنفسية والقضايا النفسية ٢  
 ارتوك تريوس  
 الفكر اللغوي هذه القرائة  
 د- صالح رضا  
 ملصق واقضايا في الفن  
 للتفكيكي المعاصر  
 د- كنج وكرون  
 للنفسية في البلدان اللسانية  
 جورج جاموف  
 بداية بلا نهاية  
 د- السيد طه السيد ابو سميرة  
 الصرف والمعاملات في عصر  
 الاقتصادية منذ اللانج لفرقي  
 حتى نهاية العصر اللغوي  
 جاليليو جاليليو  
 حوا حول التفسير لفرقي  
 لتكون ٢  
 اريك موريس والان مو  
 الزهادي  
 سيريل لري  
 لاختلاف  
 ارتو كيتس  
 القليلة الثلاثة عشرة ورويه  
 اليوم

جابريل باير  
**تاريخ ملكية الاراضي في مصر**  
**للصناعة**  
 اندري دي كريسو وكينيث هولو  
 اعلام للنفسية السياسية  
 المعاصرة  
 موليوت سوين  
 كتابة الميثاق السياسي  
 زانيلسكي ف- س  
 الزمن وقيلسه ( من جزء من  
 الهيولون جزء من الثلاثة وحتى  
 هيلارات السنين )  
 مهندس ابراهيم القريشاي  
 لاجابة تكييف للهوام  
 بيتر رداي  
 النظمة الاجتماعية والاشيوط  
 الاجتماعي  
 جوزيف داموس  
 سيرة مؤرخين في التصور  
 الواسعي  
 س- م- بوي  
 للتجربة البيولوجية  
 د- عاصم محمد رزق  
 مؤثرات المعاصرة في عصر  
 الانسانية  
 رونالد د- ميمسون وجرمان د-  
 لندرسون  
 تعلم والتطابق والفرس  
 د- اتور حيد لملك  
 للشارع المصري والفكر  
 وات ولمان روست  
 حوا حول التنمية الاقتصادية  
 فرد ' س- جوس  
 لتفسير التفسير  
 جون لريوس بركارت  
 العادات والتقاليد المعاصرة  
 من الامثال الشعبية في عهد  
 محمد علي  
 الان كاسييار  
 للتوافق السياسي  
 سامي عبد الحفي  
 للتفسير السياسي في عصر  
 بين النظرية والتطبيق  
 فريد هريل وشاندرا ويكراما سينج  
 للبيوت الكواية  
 حسين حلي الهنوس  
 مراما الشاشة ( بين الثقافية  
 والتفكير ) السياسي للفرقيون  
 م

## الروايات في هذه السلسلة

جوزيف داموس  
مبع مغترب فاضلة في المصير  
الوطني

د. ايدياير تشامبرزاي  
ميسنة الوثائق القديمة  
الأمريكية إزاء مصر

د. جون شستلر  
كيف تعيش ٧٦٥ يوما في  
السنة

بيير الير  
للمسحاة

د. غريال وبعة  
أبي للكوميديا اللطيفة لكانتي  
في الفن التشكيلي

د. ريمس عوش  
الاصحى للروى قبل الثورة  
الفلسفية وبصمها

د. محمد سنان جلال  
حركة عدم الانحياز في عالم  
مفتوح

لوكاين ل. وارمر  
الفكر الأوربي الحديث ٤ ج

شوكيت أريوس  
الفن التشكيلي المعاصر في  
الوطن العربي

د. محي الدين أحمد حسين  
الكتلة البشرية والإفتاء الصالح

ج. دانيال انور  
للتقنيات الفيلما للتعبير

جوزيف كيرك  
مفكرات من الأدب القيصي

د. جومان دورشتر  
المبينة في اللون كيف تكتشف  
وأيض الوجه

طائفة من العلماء الأمريكيين  
ميسنة للطاوع الاستراتيجي  
حربي للعلماء

د. السيد حايوة  
أدوية الصراعات الدولية

د. مصطفى طلسي  
ليكتروكيميائي

مجموعة من الكتاب اليابانيين للعلماء  
والمثقفين  
مفكرات من الأدب الياباني  
« الفصحى - الغرباء - المكتبة »  
القائمة القصيرة

بيل شول وأدينت  
القوة النفسية للأفلام

د. صفاء خلوص  
فن الترجمة

والف في مائتي  
تواصلي

فكتور برومير  
مستقل

فيكتور مروج  
وسائل وأحداث من الحلف

فيكتور ميريندج  
للجزء والكل « معادلات في مضمار  
الغريزة الثرية »

سنتي عوك  
التراث الفاضل - ماركس  
والماركسيون

د. ع. أدنكوب  
فن الحب الروائي عند توماس  
أندرو

دانيال نيمان الهيبي  
أندرو الإطصال « فلسفة - فقه »  
وساطة

د. ذمة رحيم المزاري  
أحمد حسن الزيات كاتباً وثقافة

د. فاضل أحمد السطحي  
أعلام العرب في الكيمياء

جلال العسري  
فترة المسرح

هنري باروس  
الهيمن

د. السيد حايوة  
صنع القرار السياسي في  
مكتبات الإدارة العامة

جكوب برنورسكي  
التطور الحضاري للثقافة

د. روجر ستروجان  
هل أصبح تعليم الأطفال  
للأطفال ؟

د. روجر ستروجان  
هل أصبح تعليم الأطفال  
للأطفال ؟

د. روجر ستروجان  
هل أصبح تعليم الأطفال  
للأطفال ؟

د. روجر ستروجان  
هل أصبح تعليم الأطفال  
للأطفال ؟

د. روجر ستروجان  
هل أصبح تعليم الأطفال  
للأطفال ؟

د. روجر ستروجان  
هل أصبح تعليم الأطفال  
للأطفال ؟

د. روجر ستروجان  
هل أصبح تعليم الأطفال  
للأطفال ؟

برنارد رسل  
أعلام الإعلام وقصص أخرى

د. راسو تكتايام جابريكتسكي  
التكنولوجيا والحياة الحديثة

د. راسو تكتايام جابريكتسكي  
التكنولوجيا والحياة الحديثة

د. راسو تكتايام جابريكتسكي  
التكنولوجيا والحياة الحديثة

د. راسو تكتايام جابريكتسكي  
التكنولوجيا والحياة الحديثة

د. راسو تكتايام جابريكتسكي  
التكنولوجيا والحياة الحديثة

د. راسو تكتايام جابريكتسكي  
التكنولوجيا والحياة الحديثة

د. راسو تكتايام جابريكتسكي  
التكنولوجيا والحياة الحديثة

د. راسو تكتايام جابريكتسكي  
التكنولوجيا والحياة الحديثة

د. راسو تكتايام جابريكتسكي  
التكنولوجيا والحياة الحديثة

د. راسو تكتايام جابريكتسكي  
التكنولوجيا والحياة الحديثة

د. راسو تكتايام جابريكتسكي  
التكنولوجيا والحياة الحديثة

د. راسو تكتايام جابريكتسكي  
التكنولوجيا والحياة الحديثة

د. راسو تكتايام جابريكتسكي  
التكنولوجيا والحياة الحديثة

د. راسو تكتايام جابريكتسكي  
التكنولوجيا والحياة الحديثة

د. راسو تكتايام جابريكتسكي  
التكنولوجيا والحياة الحديثة

د. راسو تكتايام جابريكتسكي  
التكنولوجيا والحياة الحديثة

د. راسو تكتايام جابريكتسكي  
التكنولوجيا والحياة الحديثة

د. راسو تكتايام جابريكتسكي  
التكنولوجيا والحياة الحديثة

د. راسو تكتايام جابريكتسكي  
التكنولوجيا والحياة الحديثة

د. راسو تكتايام جابريكتسكي  
التكنولوجيا والحياة الحديثة

د. راسو تكتايام جابريكتسكي  
التكنولوجيا والحياة الحديثة

د. راسو تكتايام جابريكتسكي  
التكنولوجيا والحياة الحديثة

د. راسو تكتايام جابريكتسكي  
التكنولوجيا والحياة الحديثة

ب - كرملا  
**الاصطلاحات التاريخية والرموزية.**  
 د - ترماس ١ - هـ هـ  
 للتوفيق اللطيف - تمثيل  
 للمعاملات الإنسانية  
 لجنة الترجمة ،  
 المجلس الأعلى للثقافة  
 للبلبل البيولوجيا في  
 روائع الآداب العالية ١  
 دوى آرند  
 لغة الصورة في السينما المعاصرة  
 ناجاى مقشور  
 للثروة الاقتصادية في اليابان  
 بول ماروسون  
 العالم الثالث هو  
 ميكائيل ليس وجيسس للثروة  
 الاقتراحي للثروة  
 آدمز فيليب  
 دليل للتكليم المتكلم  
 فيكتور مورجان  
 تاريخ القلوب  
 محمد كمال اسماعيل  
**التحليل والتوزيع التاريخي**  
 إدو القاسم الفرنسي  
 للاقتصاد ٢  
 بورتون بورت  
 الحياة الكريمة ٢  
 جاك كرايس جويو  
 كتابة للتاريخ في مصر القوي  
 للتكسح على  
 محمد فؤاد كيريل  
 قيام الدولة العثمانية  
 ترمي بار  
 للتمثيل لسينما والتاريخيين  
 تلجور ، حين يد بيج وآخرون  
 مطارات من الآداب الشعبية  
 ناصر شكري علوي  
 سفرلما  
 نادين جوردجيم جويس امجد  
 وآخرون  
 سقوط الحب والمصن العربي  
 احمد محمد الشتراني  
 كتب غيرت الفكر الانساني  
 ٧  
 جان اوبس بوري وآخرون  
 في الله السينمائي الفرنسي  
 المصنفين في اوريا  
 بول كران

دوى دويرسون  
**الهيروين والايمن واليهما في  
 المجتمع**  
 نور كاس مكنيتو  
 صور لرواية - خاتمة على  
 ميولات افريقيا  
 ماندم النحاس  
 نجيب محفوظ على الشاعرة  
 د - محمود صرى طه  
 الكوميونتر في ميولات الحياة  
 بيتل اوري  
 المختبرات حقائق نفسية  
 بوريس فودوروفيتش سينجيب  
 وظلت الاضواء في الآف  
 اليام  
 ويليام بينز  
 الهاتمة للرواية للجميع  
 ديليد للدارين  
 قربة اسماء للزفة  
 احمد محمد الشتراني  
 كتب غيرت الفكر الانساني  
 جون - د - بورد وميلتون جوليد  
 القصة والحياة المص ٢  
 ارنولد تروبيس  
 الفكر للتاريخي عند التاريخ  
 د - صالح رشدا  
 صاحب القضايا في الفن  
 للتكسح على  
 م - د كتح وآخرون  
 للتأليف في اليكسان للتسمية  
 جورج جاموف  
 رواية بلا نهاية  
 د - السيد طه السيد اهر سنجرة  
 الصرف والمصنعات في مصر  
 الاسكندرية منذ الفتح العربي  
 حتى نهاية العصر الفاطمي  
 جالبير جالبيري  
 حوا حول الظلمين الرئيسيين  
 للفكر ٢  
 اريك موريس والان هو  
 التاريخ  
 سويل الترميد  
 لتشتان  
 ارنر كينستر  
 القليلة الثالثة عشرة زوجه  
 اليوم

جابريل بايز  
**تاريخ ملكية الأراضي في مصر  
 الحديثة**  
 انطرس دي كرسني وكينيث هيلوج  
 اعلام للفلسفة السياسية  
 العاصرة  
 دوايت سوين  
 كتابة السيلاريو للسينما  
 زابيلسكي د - من  
 الزمن وقباسه ( من جزء من  
 اليكسان جزء من الثانية وسوى  
 مليارات المليون )  
 ميليس ابراهيم القرشاني  
 أجهزة تصنيف للهواه  
 بيتل رداي  
 لخدمة الاجتماعية والتأهيل  
 الاجتماعي  
 جوزيف داموسون  
 مينة مؤرخين في المصور  
 السياسي  
 م - د - بورا  
 للحرية اليونانية  
 د - حامد محمد رزق  
 مراكز الصناعة في مصر  
 الصناعية  
 رونالد د - سيبسون ووردان د  
 الترميد  
 نظم والتطبيقات والمفرد  
 د - ارنر جيل لذك  
 للشاعر المصري والفكر  
 ولت وتمان روسلي  
 حوا حول التسمية الاقتصادية  
 ارنر د - س - ميس  
 ايسيط للتصميم  
 جون اوبس بوركهارت  
 المعادلات والتقاليد المصرية  
 من الاحتمال الشعبية في عهد  
 محمد علي  
 الان كاسيوار  
 التاريخ السيلمائي  
 سامي عبد الحمدي  
 التخطيط السيلمي في مصر  
 بين التاريخ والتخطيط  
 لريد مويل وشاندرا ويكراما سينج  
 البثور الكونية  
 حسين حمدي لاندس  
 نماها الشاعرة ( بين النظرية  
 والعقيد ) السيلساو التيليزيون  
 ٢

موريس بيد برايد  
مصراع الخلود

زوجونات هيز  
جماليات فن الاشراف

جولتان رؤى سميت  
لمسلة الصليبية الاولى وفكرة  
الحروب الصليبية

الغريد ج. بثل  
الكلاص الجبلية القيمة في  
عصر ٧

ريتاوند شلخت  
رواه الفلسفة المعينة

ترانيم زواجحت  
من كتاب الاسئلة الخمس

الحاج يونس المصري  
رحلات قارتها

ميريت ايل  
الاتصال والمهمة الثقافية

برتراند راسل  
السلطة والفر

بيتر ديكرلان  
السيما الخيالية

انوار حيزي  
عن الفلاس المسلمين الايرانيين

نظالي اويس  
معنى الرومانية

ستيفن اوزبكت  
للتاريخ من شاتي جولته ٢٠

مولى براج واخرون  
السيما العربية من الخليل الى  
المحيط

فلاس بكار  
لهم يصنعون الياس ٧

جابر محمد الجزار  
مستويات

د. ابرار كريم الله  
من هم للفلس

ج. س. غريز  
الكتاب الحديث وعاه

سوزيان عبد الله  
حديث للناس

من روائع الادب الهادية  
اورينت ترو

مفضل الى علم اللغة  
اسحق مطيروف

للمعوس التقوية  
السير السويز فولا

مارجريت روز  
ما بعد الحداثة

د. ويارد فودج  
القرن في الف عام

ستيفن رانديمان  
المصالحات للصليبية

ه. ج. ران  
مصالحات لتاريخ الصليبية

جوستاف جوردانيوم  
مضاربة الاسلام

د. عبد الرحمن عبد الله الشيع  
رحلة بيرثون الى مصر والمجال

جلال عبد الفتاح  
التكوين ذلك المجهول

انريك جزل واخرون  
الطفل من الخامسة الى العاشرة

يادون اوانيد  
الفيليا ب الطريق الاشر

د. محمد زينم  
فن النجاة

برنيسلان مالياينسك  
العصر وعلم الدين

ادم مزل  
المضاربة الاستيعابية

فلاس بكار  
لهم يصنعون الياس

د. عبد الرحمن عبد الله الشيع  
يوميات رحلة لمسيك ملجدا

ايدي شاترومان  
كيفنا لقدمه

صيايوري  
للفلسفة الجوهورية

مارتن فان كريك  
حربا للاستقلال

لراندسيس ج. برون  
الاولمك للشعبياتي

عبد محاضر  
الهجيرة المصرية من محمد علي  
المستعبدات

ج. كارايل  
تفسيرية التعليم للهتسية

توماس ايبهارتم  
فن اللام والياتنيم

انوار حيزي  
للتفسير المعجمه

ديليام ه. ماثيوز  
ما هي الجيوبولوجيا

كريستيان ساليه  
السيكولوج في السيشا الفارسية

بول وارن  
خطايا نظام التجم الايراني

جودج ستايلز  
بين فواستوي ونوستوفسكي

يلنكي لافرين  
لرؤيا لتيكية والواقعية

محمود سامي حلا الله  
الفيلم التجسبياتي

جوزيف بلس  
رحلة جوزيف بلس

ستاتش جيه ميرومين  
انواع الفيلم الكوميدي

ماري ب. داف  
للمعنى والبيش والسود

جوزيف م. دوج  
فن الفيلما على التكام

كريستيان ديروني اوليكند  
الراة للفردانية

جوزيف يتنام  
موجز تاريخ العلم والحضار

ايدي شاترومان  
للتاريخ الكسوي

ج. ه. جين  
كتوز الفرافة

ريغولاف فون مانيديج  
رحلة الاسير ريغولاف الى الشرق

مالكوم برايدري  
الرواية اليوم

وايم ماريسن  
رحلة ماركو بولو ٢

ماري بيردلت  
تاريخ اوروبا في المصنوع الكوميسي

ديفيد شيلين  
تقوية القوي المعاصر والراة للنفس

اسحق مطيروف  
للمعلم والطاق الاستقلال

زيباله ملويد لاج  
الحكمة والجنون والحماة

كارل بير  
يحق من عالم الطفل

فرومان كلاكه  
اقتصاد السياسي للمع

والفكرانيويا

روبرت سكران وكثرون الطلق انمي لاختيار للعلمي	ولفره هولز كلمات ملكة على مصر	السيد نصر الدين السيد اعلاقات على الزمن الثاني
ب. س دينيل المفهوم الحديث للسكان والزمان	جيمس هنري بروس التاريخ مصر	ممدوح عطية التزامات النورى اسرائيلى والامن القومي العربى
س. هولز التيور الرحلات الى غرب افريقيا	بول ديلين للمقاتل الثلاث الاثيرة	د. ابروسكاليا الحبيب
و. بارتوله تاريخ القرية فى اسيا الوسطى	جوزيف وهارى فيامان ميتامية العالم	ابور ايفاس مجل تاريخ الالف اثنافيزى
فلايمير تيمانيان تاريخ اوديا الشرقية	ج. كينتلى للمشاركة للثقافة	هيربرت ريد التربية عن طريق الفن
جابريل جاجارسيا ماركي الجبال فى السامية	انست كاسبرو فى المعرفة للتاريخية	وليام بينز معجم التكنولوجيا العموية
هنرى برجنون الشمسك	كتس ا. كلس ومسيس الثاني	اللى توفان كحول السلطة ٢ ج
مصطفى محمود سليمان للزنازل	جان بول سارتر وكثرون مقتلرات من المسرح العالى	يوسف شارة مشكلات القرن المادى والعشرين والعلاقات الدولية
م. و. شريخ شمير الهندس	روزالد. و. هيك يانسن الظلال المصرية للقديم	رولاند جاكسون الكيمياء فى خدمة الانسان
م. و. جري الحيثيون	نيكولاس مايد شراوك هولز	ث. ج. جيس الحياة ايام للفراغة
سكين موسكاتى للعصارات السامية	ميجول دى ليس الفران	جرج كلتمان لذا للثقافة المروية ٢ ج
د. ايرت هورلى تاريخ الشعوب العربية	جوسيب دى لوتا موسولوى	حسام الدين زكريا الظنون يوكاثر
محمود تاسم الالف العربى للكتوب الفارسية.	الوين جرابير موتسلرت	ازرا ف. فوجل المعزة الليكاليه
	على عبد الوديد الهيدى مقتلرات من النص الاميلتى	

## مطابع الهيئة المصرية العامة للكتاب

رقم الايداع بدار الكتب ١٩٩٧/٤٨٦٠

ISBN — 977 — 01 — 5170 — X

موريس بير برايد  
مناخ الخلود

رجمونت هين  
جماليات فن الاخراج

جوناثان رايي سميت  
الجملة الصليبية الاولى وفكرة  
الحروب الصليبية

القديس ج' بيتر  
الكلاسيك القبطية القديمة في  
مصر ٧ ج

ريتشارد شاخز  
رواه الفلسفة المعينة

ترياليم زانست  
من كتاب التلسا القدس

الحاج يروش للمصرى  
مخالت فارينا

هروث ثيلر  
الاتصال والبيئة الثقافية

برتراند راسل  
السلطة والفرد

بيتر نيكولز  
السياسة الخيالية

اندرويد ميرى  
عن اللسان السيميائي الأمريكي

غفالى اويس  
مصر الرومانيّة

ستيفن ارنست  
التاريخ من شتى جوانبه ٣ ج

موتى براح واخرون  
السياسة العربية من التخليج الى  
البحر

فانس بكارد  
لهم يصنعون البشر ٧ ج

جابر محمد الجزار  
مستويات

د' ابرار كريم الله  
من هم التفتت

ج' س' فريز  
الكاتب الحديث وعمله ٢ ج

موريل عبد الله  
حيث الله  
من روائع الادب الهلينة

أوريكو تود  
ممثل الى علم اللغة

اسحق عليموف  
الأمموس المتغيرة

اسرار المصور ثوبا  
مارجريت روز  
ما يدع الحداثة

د' بيارد فودج  
الآثر في الف عام

ستيفن راسيمان  
لحملات الصليبية

ه' ج' وان  
مسلم تاريخ الإنسانية

جوستاف جرونيادوم  
مخافة الاسلام

د' عبد الرحمن عبد الله الشيخ  
رحلة بيرتون الى مصر والحجاز ٢ ج

جلال عبد الفتاح  
للكون ذلك الجوهول

أرتواه جزل واخرون  
الطائر من الخامسة الى العاشرة

٧ ج  
يادى اريمود

لوريفيا - الطريق الآخر  
د' محمد زينهم

فن الزواج  
برنسلال هالينزسكى

السمر والعلم واللحن  
ادم مكن

المخافة الإسلامية  
فانس بكارد

لهم يصنعون البشر  
د' عبد الرحمن عبد الله الشيخ

يوميات رحلة فاستكو دهلما  
ليارى شاتروماو

كوكلا المسند  
سولدارى

للفلسفة الجوهوية  
مارتن فان كريفك

حرب المستقبل  
فرانسيس ج' برجين

الأمم الكشيكي  
جود جياشر

البحرية المدبرة من صمد على  
للمساحات

ج' كارول  
تيسيد الخافيم الهامية

توماس ليهارت  
فن الماي والياترجم

اندرويد موريزو  
للتفتت الخجده

ويليام ه' ماثيوز  
ما هي الجيوبوجيا

كريستيان ساليه  
السيكرو في السيماء الفرنسية

يول وارن  
خلفيا نظام الذمم الأمريكى

جودج ستايند  
بين ثواسفوى ودوستيفسكى ٢ ج

يانكر لالوين  
لروماتيكية والنوالية

محمود سامى سنا الله  
الفيلم التفسيرى

جوزيف بلس  
رحلة جوزيف بلس

ستاتلى جيه سواربون  
النوع للفيلم الأمريكى

مارى ب' نلس  
الصحر والبني والسويه

جوزيف م' برجن  
فن الفرجة على العالم

كريستيان ديروى دريكور  
للمائة الفرعوية

جوزيف بدهلم  
موجز تاريخ القدم والحضارة

في الصين  
ايونارد دالنتي

نظرية التصوير  
د' ه' جين

تكون الفراعة  
ريموال فون هاينسبرج

رحلة الأبرار يبولك الى الشرق  
٧ ج

مالكوم برايدرى  
الرواية اليوم

رايم هانسن  
رحلة ماركى بواو ٢ ج

فترى بيدين  
تاريخ أوروبا في المصور الوسطى

دينيه شينيد  
نظرية الارب الخامس وقارة الشعر

اسحق عظيموف  
للمم واثاق المستقبل

ريشاله داليد لاج  
المكنة والجنون والمخافة

كارل بيرز  
يحا من عالم الغفل

فرمان كلارك  
الاتصاف السياسى للمم

والكنولوجيا

روبرت سنكلز وأخرون الفاق أدب الخيال العلمي	ولفره هوانز كالت ملكة على مصر	السيد نمر الدين السيد اطلالات على الزمن الآتي
ب. س. نيلز الفهوم الحديث للمكان والزمان	جيمس هزلي برست تاريخ مصر	مدوح عطية البرنامج للتزوي الإسرائيلي والأمن القومي العربي
س. هوانز أشهر الرحلات إلى غرب أفريقيا.	بول دالينز التحليل الثلاث الأخيرة	ليوبوسكايا الحب
و. بارتوك تاريخ الترك في آسيا الوسطى	جوزيف وهاري فيلدمان بيثامية الفيلام	إيفر ليفاتس سجل تاريخ الأدب الإنجليزي
فلاديمير تيمان-انو تاريخ أوروبا الشرقية	ج. كونتو للحشارة الليثيلية	ميربرت ريد الترية عن طريق الفن
جابريل جاجازسيا ماركيز الجنرال في المجاعة	أرلنت كاسيرو في المعرفة التاريخية	وليام بينز معجم التكتولوجيا الحيوية
هنري بيرسون الخصم	كت ١ - كتش ومعيس الثاني	الفي ترفلر تحويل اللحظة ٢
مصطفى محمود سليمان. الزوال	جان بول سارتر ولغرون مفكرات من المسرح العالي	يوسف شارة مشكلات القرن الحادي والعشرين والعلاقات الدولية
م. و. فريج ضمير المهديس	روزالد ، وجاك يانسن النظا المصري القديم	رولاند جاكسون الكيمياء في خدمة الإنسان
أ. و. جري الحيثيون	نيكولاس مايد شراوك هوانز	ت. ج. جيمر الحياة أيام القواعد
ستيفر موسكاتي المضمارات السامية	ميجيل دي ليس الفران	جرج كلتمان للا نقشب الصروب ٢
د. ألبرت حوراني تاريخ الشعوب العربية	جوسيب دي لونا موسوليني	حسام الدين زكريا الطون برونكر
محمود قاسم الأدب العربي المكتوب بالفرنسية	الويز جراتير مواضرات	انزا ف. فوجل المعزة اليابانية
	علي عبد الزهرف البيني مفكرات من الشعر الإسباني	

## مطابع الهيئة المصرية العامة للكتاب

رقم الايداع بدار الكتب ١٩٩٧/٤٨٦٠

ISBN — 977 — 01 — 5170 — X





هذه هي ترجمة الجزء الثالث من كتاب أرنست كاسيرر عن «مشكلة المعرفة»، وقد خصصه لقضية النزعة التاريخية، وهذه النزعة التي لا تترك في التاريخ مجرد مجرد خارج خارج لحشد الأحداث المتجزئة، بل تترك في دراسته وسيلة إلى استشفاف روحه، فهو وحده الذي يستطيع أن يكتشف الروح الكامنة وراء أحجية تلك الأحداث، ويبدأ أرنست كاسيرر عرضه منذ بزوغ النزعة التاريخية عند هيرود ثم يناقش قضايا الرومانتيكية وبداية العلم النقطة للتاريخ والوضعية ومثلها الخاص بالمعرفة التاريخية والنظرية السياسية والدستورية كأساس للكتابة التاريخية وأخيرا يناقش تأثير تاريخ الدين على مثل المعرفة التاريخية.